

REASON, SOCIAL  
MYTHS AND  
DEMOCRACY  
SIDNEY HOOK

理性、社会神话和民主

[美] 悉尼·胡克著 金克 徐崇温译





2 020 8077 3

XIFANG XUESHU YICONG

# 理性、社会神话和民主

〔美〕悉尼·胡克著 金 克 徐崇温译

SIDNEY HOOK

REASON, SOCIAL MYTHS AND DEMOCRACY

THE HUMANITIES PRESS

New York 1950

本书根据纽约人文出版社 1950 年版本译出

封面装帧 孙宝堂 邹纪华

· 西方学术译丛 ·

理性、社会神话和民主

〔美〕悉尼·胡克 著

金 克 徐崇温 译

上海人民出版社出版发行

（上海绍兴路 54 号）

新华书店上海发行所经销 常熟属行印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9.75 插页 2 字数 249,000

1965 年 10 月第 1 版 1987 年 7 月第 3 次印刷

印数 16,001—61,000

书号 2074·317 定价 2.10 元

# 西方学术译丛

## 出版絮语

---

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大



60287/22

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作“地球村”，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

## 译者序

现在和广大读者见面的这本《理性、社会神话和民主》，是金克先生和我在二十多年前翻译的一部译稿。这次上海人民出版社在重版时，要求我为它写一篇译序。我觉得在把胡克的这部著作译介给我国读者的同时，把我对胡克其人其书的了解和看法一并公诸于读者，更是自己义不容辞的责任，因此，尽管已多年没有翻译和研究胡克的著作，我还是从命执笔，如有不正确的地方，敬请广大读者批评指正。

### 一、胡克其人

谈到胡克其人，先得了解一下他所隶属的美国实用主义哲学流派的发展概况。

美国的实用主义哲学，在经过皮尔士、詹姆士、杜威等人的创始、发挥和修琢之后，达到了它的顶峰，几乎成了美国的官方哲学。但是，从那以后，它作为一个独立的哲学流派就逐渐丧失其过去具有的那种意义，而呈现出两种新的发展趋势。

一种发展趋势，是把实用主义同现代西方哲学中的其它流派如逻辑实证主义、新实在说等等结合起来，由此产生出以刘易士为代表的“概念实用主义”、以莫里斯为代表的符号学，以及以蒯因、古特曼、配普为代表的“实用主义分析学派”等等。它们统称为“新实用主义”。

另一种发展趋势，则是用实用主义去解释、发挥和抨击马克思主义，发展实用主义的马克思学。它的主要代表就是《理性、社会神话和民主》的作者胡克。

悉尼·胡克于1902年12月20日出生在美国纽约，1919年毕业于布鲁克林男子中学以后，即进入纽约大学，师承“理性主义自然

主义”者莫里斯·柯亨，毕业后在纽约一些公立中学教书。

当时，正值杜威的实用主义——工具主义在美国叱咤风云、不可一世。胡克在当中学教员的同时，又去哥伦比亚大学攻读硕士、博士学位，师承“经验主义自然主义”者杜威。开始时，胡克曾以“杜威的公开的反对派”的面目出现，接着，在杜威的精神感召下，胡克就“通过最非实用主义的方式转而相信实用主义”（参看胡克在1959年10月20日在“罗氏纪念馆”园厅里把杜威写给福洛斯特夫人的信献给哥伦比亚大学时所发表的讲话：《杜威：“生长”的哲学家》，载美国《哲学杂志》LVI卷，第26期），一跃而成为杜威的得意门生和得力助手。

胡克在1927年获哥伦比亚大学哲学博士学位，次年即以固根罕姆学会会员的身分，借福特基金会的资助，去柏林、慕尼黑等大学和莫斯科马克思恩格斯学院进修，在此期间，他广泛接触了欧洲各国有关马克思主义发展的史料，并且还结识了梁赞诺夫，拜见过伯恩斯坦。回国以后，就开始了他的发展实用主义马克思学的漫长生涯。

胡克回国后，先是在哥伦比亚大学任讲师，1932年以后，在纽约大学任助理教授，1934年晋升为副教授，1939年任教授，1948年到1969年任纽约大学哲学系主任，1969年退休以后，任该校荣誉教授。

胡克一生著述极多，仅就其内容较多地涉及马克思主义的而论，就有：《对卡尔·马克思的理解》（1933），《马克思的意思》（1934），《从黑格尔到马克思》（1936），《理性、社会神话和民主》（1940），《历史中的英雄》（1943），《马克思和马克思主义者》（1955），《政治权力与个人自由》（1959），《革命、改良和社会公正》（1975），《马克思主义和超越》（1983）等等。

大致说来，胡克的实用主义马克思学，经历了三个发展阶段。

第一阶段是在二十年代末期和三十年代初期和中期。

当时，胡克混迹于美国的马克思主义理论队伍，继二十世纪初美国社会党思想家威廉·华林\*之后，把马克思主义和实用主义混同起来，用实用主义去解释和发挥马克思主义。

在这个阶段内，胡克理论活动的主要特征，是一方面空谈“社会

革命”，另方面用实用主义来抨击辩证唯物主义、特别是反映论，并用实用主义来解释历史唯物主义，企图把“社会革命”纳入到应付环境的实用主义轨道中去。这种形式的实用主义马克思学，主要体现在胡克的《对卡尔·马克思的理解》和《什么是唯物主义》等著作和论文中，而在1936年发表的《从黑格尔到马克思》一书中，胡克又进一步从阐述马克思主义的形成史，特别是马克思同黑格尔、费尔巴哈的关系的角度，去论证和发挥这种思想倾向。

但由于在那个时候，美国的马克思主义理论队伍已经历过同威廉·华林的斗争，并开始学习列宁的《唯物主义和经验批判主义》（1927年出版了第一个英译本），因此，胡克观点的本质，就被指责为替蒙昧主义和信仰主义服务的一种主观唯心主义，胡克被指责为资产阶级及其哲学的代表，并被逐出马克思主义理论队伍。

第二阶段是在30年代末期和40年代，胡克在政治上从托派的立场出发，在哲学上则以实用主义为武器去抨击马克思主义，特别是其理论基础辩证唯物主义和历史唯物主义。

在此期间，胡克公开同美国著名托派首脑坎农、卡尔佛顿等人联系，会谈成立什么“反斯大林主义的共产主义者新党”，并出席“墨西哥义勇法庭”为托洛茨基辩护，企图推翻对托洛茨基的政治和法律的判定；与此同时，胡克又企图在“非斯大林主义的马克思主义理论”的名义下，继续发展其实用主义马克思学。

这种倾向集中地表现在他于1940年发表的《理性、社会神话和

---

\* 威廉·华林出身于美国富裕家庭，在二十世纪初，曾在芝加哥大学按杜威方式研究哲学，参加美国社会党后，鼓吹用实用主义去顶替辩证和历史唯物主义，在《社会主义的现状》、《社会主义的诸较大的方面》等书中，他说实用主义就是“现代科学的哲学……就是社会主义”，马克思恩格斯“在实用主义方面，开了一个有决定意义的头”，“但是他们却没有看到新哲学的某些最基本的和主要的特征”，所以，他认为，实用主义是比辩证唯物主义更适合于马克思主义的、更合理的哲学，“是现代社会主义思想的方法和精神”。由于华林在1914年站在拥护帝国主义战争的立场，1917年又主张美国开始军事行动，因而在政治上遭到揭露，他把实用主义同马克思主义混同起来的哲学企图也暂时得到了制止。

民主》和在1943年出版的《历史中的英雄》等著作中。

在前一本书中，胡克全面抨击辩证唯物主义和科学共产主义以及十月革命。说什么马克思主义中“有生命的和正确的东西”，是“马克思的批判的历史主义”、“理性主义和人道主义”，“在今天的世界上，马克思思想中最优秀因素在其中得到表现的最杰出人物，便是约翰·杜威”，而“盛行于今天的辩证唯物主义的差不多每一个变种，则都是由有政治动机的形而上学唯心主义在现代科学的肌体上所产的私生子”。

而在后一本著作中，胡克又集中火力抨击历史唯物主义。他把历史决定论说成是什么“形而上学”和“神秘的先验主义”，指责马克思主义关于伟大人物的出现是社会需要的产物的原理，把“历史上的必然”，“变成生物领域内的必然”，指责马克思主义关于社会生产状况最终决定社会发展的唯物主义一元论，说这是混淆因果序列，偷换研究主题，“把一个事变的原因的原因”，说成是“这一事变本身的原因”。

第三阶段是在第二次世界大战以后，胡克公开在反对共产主义的形式下，发展其实用主义马克思学。其基本特点是使他的理论活动同美国称霸世界的对外政策紧密联结起来。例如在1959年出版的《政治权力与个人自由》一书中，胡克要美国统治者不仅保持和发展核“威慑力量”，而且还要他们表现出为了不让共产主义取得胜利，而宁愿让全人类在核战争中遭到毁灭的这种“为自由而牺牲的意愿”和决心，他说，只有借助于这种“最后武器”，才能“保卫住和平，然后，我们才能依靠教育的过程、范例的力量、自由观念的蔓延，以及西方巨大传统的文化渗透，逐渐去软化、去‘解放’、去‘消磨’世界上极权主义制度的边缘，直到他们自己的人民聚集他们的力量去推翻他们的压迫者并且建立一个自由的共和世界”。

而就哲学内容来说，胡克的实用主义马克思学主要以“经验主义自然主义”来抨击和顶替辩证唯物主义，以工具主义的研究方法来抨击和取代唯物辩证法，以爬行经验主义和盲动主义来抨击和顶替革

命的能动的反映论，以变相的英雄史观和唯意志论来抨击和顶替历史唯物主义，以“民主社会主义”来抨击和取代科学共产主义。

## 二、《理性、社会神话和民主》其书

既然胡克是这样一位人物，《理性、社会神话和民主》又是这样性质的一本书，那为什么要把它译介给我国读者呢？

根本的原因，在于胡克的这本书，比较典型地代表了当代西方哲学在辩证法观方面的一种思潮，而以马克思主义为指针，去研究当代各种思潮，正是我们面临的一项重要任务。因为事情正如《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》所指出的：“中国和世界已经和正在发生的巨大变化，一方面证明马克思主义的伟大生命力，一方面要求我们运用马克思主义的基本原则和基本方法，创造性地解决新问题。新时期我国马克思主义理论工作的任务，就是要从经济、政治、文化、社会各方面，研究社会主义现代化建设和全面改革的新情况、新经验、新问题，探索建设具有中国特色的社会主义的规律，同时要研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，批判地吸取和概括各门科学发展的最新成果”。只有以马克思主义为指导，广泛研究当代各种思潮，才能既避免把马克思主义当作僵死的教条的错误观念，又避免盲目崇拜资产阶级某些哲学和社会学说中认为马克思主义“过时”的错误观念，以实践作为检验真理的唯一标准，坚持和发展马克思主义。

那么，胡克的《理性、社会神话和民主》所代表的当代西方哲学在辩证法观方面的那种思潮，究竟是怎样的呢？

这种思潮的一个重要特征，便是把马克思和恩格斯对立起来，认为马克思的辩证方法主要适用于人类历史和社会，它的原则主要表现为历史意识和阶级活动的逻辑，它是意识生活的哲学韵律，自然的客观秩序只有当它隐含地涉及到它制约着社会和历史活动的方式时，才同辩证法有关，所以，这种思潮认为，马克思本人从未谈到过一种自然辩证法，因为将辩证法应用于自然的企图，是同马克思的自然



主义出发点相矛盾的。而恩格斯关于自然过程是受辩证否定的支配的描述,则是把意识的要素当成了一切事物的一个普遍的特征,从而是同马克思主义的唯物主义和科学的假设不相容的。不仅如此,胡克还认为,从历史上和分析上说来,相信自然辩证法,这是从普罗提诺到黑格尔的每一种形而上学唯心主义体系的中心学说。

为了否定自然辩证法、否定辩证法的客观实在性,这股思潮把抨击的矛头集中指向唯物辩证法的矛盾学说。

它先是把辩证矛盾和逻辑矛盾混淆起来,否认矛盾的客观实在性。例如,胡克在本书中说,自从亚里斯多德时代以来,矛盾是命题或判断或陈述,而不是事物或事件,这已经成为逻辑理论的一种老生常谈了。而恩格斯认为矛盾是客观地存在于自然界中的现实力量,则是把逻辑范畴看成是物质关系。

接着,它又离开了对立去把握同一,否认矛盾对立的普遍性和客观实在性。胡克在书中认为,假如严格地应用两极性的隐喻,那么,把它扩展到每一种事物,就是最纯粹的神话,因为如果从实质上来加以解释,那么,或者两极对立仅仅表示自然界存在差别,那是正确的,可又是微不足道的;或者两极对立完全不是一种普遍的现象,例如,磁石中的两极对立的结构,就完全不同于阳性与阴性、算术上的加与减、遗传与环境、资产阶级与无产阶级之间的两极对立的结构。胡克在这里,显然是借口两极对立在结构上的差异性,去否定两极对立的普遍性。

随后,这股思潮猛烈抨击恩格斯所阐述的运动的矛盾性质。

恩格斯在谈到运动的矛盾性质时,曾经说过,物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方,既在同一个地方又不在同一个地方,这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动。

而胡克在书中,一方面说恩格斯的描述没有揭示出形式上的矛盾,因为如果承认物体具有不同的部分,那么,说它在同一时间内占据两个不同的地方,是完全正当的,而如果把不同的时间加以区分开来,那也不难承认一个物体在同一个地方,又不在同一个地方;另方

面,又说恩格斯为主张提出的唯一论证,就是在很久以前由芝诺所提出的各种总的考虑中一个考虑的变种。胡克在这里显然是把恩格斯就一个运动着的物体整体所作的描述,变成对运动结果的描述了,然而这和恩格斯的原意却是背道而驰的,因为胡克把运动所体现的不间断性和间断性的矛盾统一人为地割裂开来,抓住其间断性加以绝对的夸大,否认其不间断性,而恩格斯却是从时间和空间的不间断性和间断性的矛盾统一中去把握事物运动,从事物的相对静止和绝对运动的矛盾统一中去把握事物的运动的。

最后,这股思潮断然否定矛盾是事物发展的动力,攻击唯物辩证法的自己运动论是把逻辑观念变成造物主,用内在神学代替超越神学,为此而要求根本抛弃辩证法这个用语,用科学方法取而代之。胡克在书中说,辩证的方法,只有在其被理解为科学方法的同义语时,才能声称有意义而具有正确性,而既然在传统的公式中,辩证法为许多使人误解的和错误的概念所困扰着,那么,抛弃辩证法这个用语,就会更有助于清晰的思维……。胡克的这个指责显然是没有道理的,因为唯物辩证法坚持矛盾是事物发展的动力、坚持自己运动论,就是坚持自然界是按照自己固有规律运动着的客观物质世界,而根本否认自然界有任何目的,根本否认自然界是按神的目的创造或按绝对观念的内在目的运转的,正因为这样,它才同任何神学彻底划清了界线。至于胡克所提出来取代辩证法的“科学方法”,实际上只是一种夸大感觉、经验的认识而忽视理性的认识的狭隘经验主义,它不仅不能取代辩证法,还恰恰是蔑视和反对辩证法的。

过去有一段时期,我们在教学与研究中,往往采取孤立地阅读和学习马克思主义原著的方法,而对于现代西方哲学中的种种思潮,对于它对马克思主义提出的挑战和非难,往往不闻不问,事实证明,这种方法,在效果上说,并不利于我们坚持和发展马克思主义。反之,要是按照《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》的精神,以马克思主义为指导,结合着研究当代世界的新变化,研究当代各种思潮,不是更有利于我们把握马克思主义的基本原则,更有力地

回答现代西方哲学的挑战，特别是更有利于我们坚持和发展马克思主义，创造性地解决新问题吗？例如，以马克思主义为指导去阅读和研究胡克的这本《理性、社会神话和民主》，就显然有助于我们通过对照、比较和分析，加深对马克思主义唯物辩证法基本原理的理解和把握，而对于胡克提出的挑战给予回答，更激励着我们通过批判地吸取和概括科学发展的最新成果，去推进唯物辩证法的进一步丰富和发展。

徐崇温

一九八七年三月

## 序 言

本书的第一章可以用来作为全书内容的导言。它和第二章及第十三章一起說明和發揮了把对当代哲学和社会思想的这些研究统一起来的立场。大部分材料虽仍以載于一些讀者不易看到的期刊中的先前的形式刊行，但为了時間性和力求准确起见已作了某些修改和补充。

各章的次序已作了这样的排列，把第二編对专门哲学問題的討論紧接在对各种互相冲突的社会哲学的評價之后。讀者看他兴趣所在，可以从第一編开始，也可以从第二編开始。

悉尼·胡克

于南华特斯保洛，弗蒙特

1940年9月1日

1. The first part of the paper is devoted to the study of the properties of the function  $f(x)$  defined by the equation

$$f(x) = \int_0^x \frac{1}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $f(x)$  is an odd function and that  $f(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .

2. In the second part, we consider the function  $g(x)$  defined by the equation

$$g(x) = \int_0^x \frac{t}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $g(x)$  is an even function and that  $g(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .

3. In the third part, we consider the function  $h(x)$  defined by the equation

$$h(x) = \int_0^x \frac{t^2}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $h(x)$  is an odd function and that  $h(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .

4. In the fourth part, we consider the function  $k(x)$  defined by the equation

$$k(x) = \int_0^x \frac{t^3}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $k(x)$  is an even function and that  $k(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .

5. In the fifth part, we consider the function  $l(x)$  defined by the equation

$$l(x) = \int_0^x \frac{t^4}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $l(x)$  is an odd function and that  $l(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .

6. In the sixth part, we consider the function  $m(x)$  defined by the equation

$$m(x) = \int_0^x \frac{t^5}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $m(x)$  is an even function and that  $m(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .

7. In the seventh part, we consider the function  $n(x)$  defined by the equation

$$n(x) = \int_0^x \frac{t^6}{1+t^2} dt$$

for  $x \in \mathbb{R}$ . It is shown that  $n(x)$  is an odd function and that  $n(x) \in C^1(\mathbb{R})$ .



# 目 录

## 第一編 社会学說上的冲突

第一章 信仰方式上的冲突 .....	3
第一节 信仰和行动 .....	3
第二节 选择和信仰 .....	5
第三节 民主和科学方法 .....	9
第二章 社会探究中的抽象概念 .....	12
第一节 可以分析的和不可以分析的抽象概念 .....	13
第二节 在无意义后面的意义 .....	20
第三节 一种認識社会行为的办法 .....	23
第四节 抽象概念和社会理想 .....	27
第三章 知識和利益 .....	32
第四章 資本主义的民間传说 .....	39
第一节 政客的手册 .....	39
第二节 胡克先生的民間传说——一个答复(塞尔曼·阿諾德) .....	49
第三节 既不要神話,也不要权力——一个答辯(悉尼·胡克) .....	54
第五章 論作为武器的思想 .....	59
第一节 思想的解释 .....	59
第二节 思想和直觉 .....	60
第三节 思想和行动 .....	63
第四节 在行动中的思想 .....	67
第五节 思想和目的 .....	71
第六章 完整的人道主义 .....	74
第一节 新的基督教世界 .....	75
第二节 神学和政治 .....	84



第三节	完整的人道主义和战争 .....	91
第四节	科学、无神論和神話 .....	95
第五节	附录：一个評論和答辯 .....	102
第七章	什么是马克思主义中活的东西和死的东西 .....	105
第一节	马克思主义的危机 .....	106
第二节	科学、理想和科学方法 .....	107
第三节	对資本主义的批判 .....	110
第四节	国家学說 .....	111
第五节	作为工具的党 .....	113
第六节	革命的解剖 .....	117
第七节	权力拜物教 .....	120
第八节	权力的使用和滥用 .....	123
第九节	历史唯物主义 .....	127
第十节	马克思的批判的历史主义 .....	129
第十一节	马克思的理性主义 .....	132
第十二节	马克思的人道主义 .....	134
第十三节	手段和目的 .....	139
第八章	对俄国革命的反省思考 .....	142
第一节	二十年后的俄国 .....	143
第二节	在什么意义上已被出卖了? .....	146
第三节	出卖的原因 .....	149
第四节	哲学上的各种不一貫处 .....	152
第五节	国家的性质 .....	155
第六节	在俄国有阶级嗎? .....	158
第七节	民主和党的专政 .....	164
第八节	斯大林主义的根源 .....	167
第九节	斯大林主义、沙皇制度和民主 .....	174
第十节	斯大林主义和托洛茨基主义 .....	175

## 第二編 科学和理性的神話

第九章	辯証法与自然 .....	181
-----	--------------	-----

第一节 辯証法的七种意义 .....	182
(一) 作为普遍的和客观的辯証法 .....	182
(二) 作为轉化的邏輯的辯証法 .....	184
(三) 作为选言邏輯的辯証法 .....	186
(四) 作为两极对立的辯証法 .....	187
(五) “主观的” 辯証法 .....	188
(六) 作为有机的相互联系的辯証法 .....	190
(七) 作为科学方法的辯証法 .....	192
第二节 辯証法的含糊与不一貫之处 .....	194
第三节 辯証法諸“规律” .....	201
(一) 矛盾 .....	201
(二) 否定之否定 .....	210
(三) 量 and 质 .....	216
第四节 作为神話的辯証法 .....	219
第五节 附录: 爱因斯坦論恩格斯 .....	224
第十章 科学和新蒙昧主义 .....	227
第一节 科学和社会意識 .....	227
第二节 新宗規 .....	230
第三节 布丁的証明 .....	231
第四节 不可避免性 .....	236
第五节 辯証的狂想曲 .....	238
第六节 辯証法和生物学 .....	241
第七节 辯証法和物理学 .....	244
第十一章 社会和历史的辯証法 .....	251
第一节 作为存在变化范型的辯証法 .....	252
(一) 作为摆动节奏的辯証法 .....	252
(二) 作为斗争的辯証法 .....	253
(三) 作为历史的相互作用的辯証法 .....	255
第二节 作为一种了解变化的方法的辯証法 .....	257
(一) 作为相互联系的辯証法 .....	257
(二) 辯証法和整体論 .....	259
(三) 辯証法和調查研究 .....	260

(四) 辯証法和命运 .....	262
第三节 辯証法中的意义和无意义 .....	263
第四节 辯証法和双重“真理”的学說 .....	265
第十二章 阶级科学的神話 .....	268
第一节 科学和民族主义 .....	268
第二节 “阶级”科学的意义 .....	271
第三节 科学和科学家們的动机 .....	272
第四节 革命的神話和遗传学 .....	275
第五节 科学——負責的和自由的科学 .....	278

## 信 条

第十三章 民主的生活方式 .....	283
第一节 定义的检查 .....	285
第二节 民主的积极条件 .....	287
第三节 反对民主的論据 .....	290
第四节 民主的价值和方法 .....	293

# 第一編

## 社会学說上的冲突



## 第一章 信仰方式上的冲突

我們正生活在一个动乱的时代。上一代所作一切可怕預言的常言俗語都已成为事实，而且往往使讲这些話的人也感到吃惊。成亿的人的确是处于枪林弹雨之中。另外有千百万人正在公路和岔道上向着避难和安全的幻想踉蹌地走着。世界上其他的人們，則屏声息气地好象是听着一次又一次的新聞广播而生活的。

### 第一节 信仰和行动

在这样的一个时代，看来也許仅仅是只管活命的問題，而不是証明、方向和价值的问题，尚在人类的意識上留有余地。忍耐、斗争、活下去——这似乎就是对一切可以合理地提出的問題的最終答案。但是人类是奇怪的动物，他們即使在为活命而斗争的时候，也是在他們知道为什么或相信他們知道为什么的时候才斗争得最卖力气。这点就是一切有記載的历史的証詞。从来沒有一次显著地改变事件进程的群众运动，其参加的个人不是为某种信仰所鼓舞的。信仰也許就是时代思潮——一种决定个人身份和职责的社会价值的完整的复合体——的一部分。它也許是关于今世或来世的神話，而附有在尘世或天堂求取更大幸福的一种希望。或者它也許是被解释为正义要求的一种反对不平等的憤怒感。

然而社会的行动是灵感鼓舞之母，而不是象通常所想象的是灵感鼓舞所产生的結果，这乃是一件很有意思的事。造成一种运动的原因是从来即使有的話也很少能在鼓舞运动的信仰和学說中发现的。可是一种运动的結果，如果不参考这些信仰和学說就不可能得到解释。因为它们决定着行动的方式，决定着在行动过程中所涌现



的人类毅力，以及那些往往与其說使人类导向生存毋宁說导向死亡的最終决定。的确，很难发现有一个自願单为活命而斗争的人。不然他为什么該在求取活命的斗争中冒死亡的危險呢？一个人如果准备付出足够的代价，他几乎总是能換取他的生命的。

因此，即使是战斗中的人也不能对人們为什么战斗和他們怎样思想漠不关心。他的所以重視士气，多少就是承认这点。象拿破仑那样的一个軍事人物就曾說过：

“打胜仗的都是那些思想明确而沉着和行动有力而敏捷的人。”

所以要求暫停思想而大叫行动起来，或是以郑重其事的一本正經的口吻为严肃思想而呼吁，仿佛思想就是替代行动的东西，即使在最黑暗的时刻，也不仅是錯誤，而且是毫无意义的。思想和行动不仅对人是自然而然的，而且在某种程度上，無論在任何具有有意識的行为的地方二者都是存在的。如果我們記住，力戒作某种事情，站着不动和等待任何特殊的机会，恰恰同样是一种行动，因为它是有后果的，也正如一个人投身于繁忙的事情中一样——那么我們就会了解人們始終是行动的。說人們必須行动，那毫无智慧可言。他們始終是行动的。爭論之点是：他們將做什么并且怎样去做？同样，思想就其最广泛的意义說，是始終包含在有意識的行动中而不能任意加以阻止的过程。这里，問題也不在于我們是否將从事思想，而在于思想什么和怎样思想——明确还是含糊不清，是用形象还是用观念，从我們的恐惧和希望中还是从証据和論証中得出結論。

思想是求活命的一种工具。它也是我們可称之为理解的那种自行辯明为正当的享受的形式的一个不可少的部分。理解的檢驗标准始終就是控制，但是有多少种被认知事物的类型，就有多少种控制形式。而且不是所有的形式都与求活命有关。有許多的人，持有一种按捺不住的冲动，要查明为什么事情曾发生，即使他們是否会有利用他們的知識来达到某种未来目的的机会始終是有疑問的。如果体力許可的話，即使是垂死的人也极想知道他們是为了什么才死的。

## 第二节 选择和信仰

因此信仰的方式是重要的。坚持說在我們的时代里很少事情比它对社会生存問題的关系更重要，那倒不是夸张。因为在社会和政治的行为方面，在信仰上的錯誤比其它任何地方的錯誤都更要付出惨重的代价。这就是在美国还没有充分地掌握的一个教訓，纵然这种教訓的証据堆滿了全世界。許多人都忙于政治，但很少人真正严肃地对待他們的政治观念。在社会方面忠誠于某种东西的精神，即使是在自命不凡的知識分子之中，也是因风尚而变迁的；这种精神与其說是經過深思熟慮的論証，倒毋宁是心情上的功能。在政治和社会观念上差异的影响可以不加計較的一种社会稳定的时代里，这些差异也許可以被不在意地看作是一些私人的幻想。但是今天，不論个人是否知道这点，却是拿他的头顱——和別人的头顱——来为他思想作賭的。他們都是滿腹經綸，不再能安然被愚弄了。在人人都須以思想为武装的一个世界里，来注意一下我們的武器是适当的。

但是我們將信仰些什么呢？获取智慧的起点是在于記住：我們不必立刻对每一事物提出这个問題。我們是在不同的可靠程度上持有信仰的；而且当一个特殊的信仰問題发生的时候，我們为答复这个問題可以針對我們对已經知道或假定知道的事物所拟定的答案采取某些最初的步驟。这并不能使我們走得很远。总是突然会出现不熟悉的情况。昨天所怀抱的信仰是可能須加修正的。现在什么都变成从属于这样的一个问题：在发展新的信仰和檢驗老的信仰时我們將遵循什么方法？因为很明显，不論我們把什么信仰当作是有效的，它的有效性的証据至少部分地将看取得信仰所遵循的方法而定。

信仰的有效性果真要看取得信仰的方法，这些方法的有效性那又要看什么呢？在某些地方有人論称，选择取得信仰的方法代表着一項武断的决定。它不需要証明，因为它是不能給予証明的。如果不窃取前提（begging the question）就不可能确定信仰的有效性，因为在檢驗有效性的时候，我們便要求助于正在經受檢驗的同一方

法。有人爭辯說，关于在达成結論時所用方法的基本決定因素是彼此一樣的。一種方法也許比另一種更為流行，更為簡單或更為陳舊，但它們都是同等“有效”的。

即使承認這一點，仍不會減少對了解這些取得信仰的不同方法的重要意義。我們既然生活在不同的人作不同選擇的世界上，既然不管我們喜歡不喜歡，這些選擇都會有影響我們的後果，為最基本的警惕起見就要求我們對這些選擇作某種研究。

關於我們產生信仰的主要方式是隨一種基本的決定而轉移的見解，其弱點並不在於叫人注意到涉及某種決定或決心這一事實。它的缺點毋寧要在這樣的提示中去找：那些決定在情況的性質上看一定是武斷的，而且它們所表達的選擇也從不會受我們能對這些選擇所產生并假定須對其負責的特殊信仰及實踐所作觀察的影響。如果我們把人們討論產生信仰的不同方法上相對有效性問題的經驗根據作為我們的出發點，我們就看到人人都維護自己的選擇認為在某種意義上比別的選擇“更好”。一個人斷定一種思想方式比別種好，不單是意味着這是他的方式。因為任何別種方式，只要他一加採用，也會成為他的方式。他也從不想被了解為這樣的說法，就是“我沒有贊成這個決定或選擇的理由”。不管他對他選擇一種方法的理由怎樣說法，在他促使旁人採取這種方法的情況下，這些理由就歸結為主張採用這種方法將使我們能比其它與之競爭的方法更為適當地支配或預期未來。“基本的”決定可能是明智的，也可能是不明智的——它們並不總是，或者單單只是武斷的。

查理·皮耳士在他假定重複或固執、權威、先天主義或似屬可信的直覺，以及科學這些彼此衝突的方法全都是確立信仰的方法時就承認這點<sup>①</sup>。因此要按照這些方法對確立信仰的功効來對它們加以評價。我相信這些方法的目标的一個更為準確的指稱，就其處於被認識的彼此間的衝突中這個範圍內來說，不是確立信仰而是調整信

---

① 見《查理·皮耳士文集》，第5卷，第223頁。

仰；不是那些信仰的穩定性，而是象皮耳士自己所指出的它們對解決疑問的可靠性。然而它們的可靠性的標志便是它們所能用以預測未來的相對成功。

信仰的方式只是相對於其所促成產生的特殊信仰來說才是“基本的”。如果那是說，它們沒有什麼牽扯，或者它們不必或不可能受到其它事物的制約，那它們便不是基本的。當有人告訴我們說，他們正在作出一個“基本的決定”，不管它是一個殺人，拋棄民主信仰，入教或參加政黨，娶妻或把她拋棄，或作不同想法等等的決定的時候，這種結論是同我們在此時所看到的事實相一致的。假定身心健康的話，決定是從來不會在沒精打采中作出的。始終有一種起控制作用的前後脈絡，一個特殊的問題和一種困難的核心。不論是正確的還是錯誤的，總期待會有某些事情跟着決定而來。總要提出一些為這決定作辯護的理由，或至少要提出一些為什麼要拋棄其他辦法的原因。

關於必須有某種一切其它的信仰都以此為根據的基本信仰，即一種支持一切其它的信仰，而它自身卻不需要支持的信仰的見解，是一種顯然可見的錯誤。一旦我們堅持把產生“基本決定”的情境還原成為它具體的元素，決定就變成一種“結論”，並且象一切的結論一樣是取決於某種其它的事物。當我們認識到一個問題雖然總是包含別的問題，却並不包含所有的問題，而且儘管那些答案引起新的問題，仍可能把問題解決的時候，那推到無限的論證這個妖魔就被打倒了。

這一切也許看來仿佛是很抽象的，而且和我們對民主和極權主義、戰爭與和平這類問題所必須作出的決定離得很遠。如果任何一個人具有這樣的印象，就讓他問問自己：他是怎樣來論證他對民主的信仰或不信仰的，或是怎樣來論證他對照其它的選擇而接受或拒絕科學方法的。我敢預言，他將發現他所採取的就是某種象這樣的程序。他是用一定的知識積累和若干偏好或估價來處理評價問題的。他知道，或更加正確地說，他不加懷疑地假定：（一）他擁有某種的“真理”或“事實”；（二）在過去已把這些真理或事實所答復的問題用某種

方法解决过,以及(三)某些“美好的东西”或“价值”,如健康、财富、友好、忠诚、真实、荣誉、智慧,是值得向往的。这些都是直接促成问题的解决的。只要他能看到所涉及的信仰或诸信仰付诸实行所得的后果,他就把它们评价为“较好”或“较差”的,较适当或较不适当的。无论如何,他原假定是知识的东西也许会被评为一种无保证的断言,而他所视为合理的偏好或价值则会被斥为一种偏见。这就提出了当用同一方式来解决的另一个特殊问题。在理论上这过程也许是永无休止的,但并不是恶性循环的。然而在实际上,只要积累了充分的证据使得引起探究的特殊困难得到解决,就有它的终点。

就是按照着这样一种程序,科学探究的方法才表明它本身在预测未来方面比任何已形成的其它方法更为适当。我们可能利用科学方法而对未来是错误的,但是并不象利用其它的方法那样常是错误的。而且不管我们有多大的错误,科学方法既是能从自身求取改正的,我们继续应用这种方法便使错误越来越少。

对否认科学方法是对未来产生可靠信仰的最有效方法的反论调作一检查,就揭露出显著的自身不一贯,大而无当的要求,以及对科学本性的严重误解。他们在其一般的信仰方式和处于特殊情况下的特殊信仰之间,不可能指出任何确定的联系。他们不是断言一种在实践上显然不存在的无谬性,就是在他们承认可以发生错误时不可能来解释为什么根据他们自己的前提那是可能的。他们在改正其特殊的信仰时往往退而借助于浅薄的经验的科学方法。

且把希特勒在再度军事占领莱茵区之后作的一次有名的发言中所说:“我以一個夢游病者那样的自信来走我的路——天命所给我的道路”<sup>①</sup>,来作为一种与科学方式不同的信仰方式的一个极端例证。这个声明的主观诚实性是没有加以怀疑的理由的。它可以同希特勒及其同夥的著作中同样表达这种独特的神秘主义的形式相媲美。但有許多不同的事物可以注意。尽管希特勒对天命所赋的道路持有他

---

① 1936年3月14日慕尼黑广播。

梦游病者那样的自信，仍觉得有必要把科学和理性的方法宣布为不当。他一时一刻也不会承认其他人的那种梦游病者的自信所得結論可能的有效性。他無論用什么方式都不能指出：他特殊的言論和行动是怎样跟着他神秘的“思想”方式而来的。相反地，我們一經了解他的目标，尽管我們可以不贊成，我們却能把 he 达到目标的成就解释清楚，說明它部分地乃是采取估价、准备和行动的精明而且科学的方法的結果。無論誰該对希特勒的成就負責，都不会是象一个梦游病者那样行动的。即使是在一个国家中，它的統治者妄想阻止他們的人民作合乎科学的思考，也总是必須有一部分人得合乎科学地思考，才能使这个目标得以成功地实现。

### 第三节 民主和科学方法

民主这一种的生活方式，普遍同意只有在不同的意见能通过自由的、批判性的討論而得到磋商的时候才能发扬光大，而在这种討論中，那些無論在什么时候和在什么問題上原来是一个少数派的人，要可以在他們服从民主程序的条件下成为多数派。多数派所作决定是不是明智，是要看它在什么程度上考虑另一可能采取的行动，以及对每种选择所可能得到的証据，这也是承认了的。简单說起来，它是要看那些参与社会和政治事务的人是不是受科学思想的习惯支配，还是为冲动、盲目的传统和不相干的“权威”所左右。这不是說，科学的方法和实践不会被用来完成极权主义各国的目标。德国的軍事战略如果不是合乎高度的科学性便微不足道，而俄国的国内偵探制度則是历来所策划出来的最科学的制度。但是当发生的問題是有关指导主要国家政策的社会目的和社会价值时，在一种极权主义的文化中是沒有对各种可能采用的方法作鉴定試驗而抱科学态度的余地的。

比較恶名昭著的敌对人物和取代理智的东西，如果不是情况蜕化到他們已产生了一种群众絕望的精神状态，要在一个民主国家中前进是极端困难的。梦游病者的直觉和个人权威在平时是不会使人觉得似乎可信的。因为在平时占統治地位的，通常都是观望不定和



临时应付，那就是說，完全沒有方法。

今天我們不是生活在平常的时代。幸运的是我們在美国也还没有达到一种群众絕望的精神状态。但是時間是短促的，而一大堆內政和外交的問題却緊迫着我們，這些問題都須迅速地 and 明智地加以解决。我們現在已覺悟到：軍备虽然还是主要的，但比它更为根本的是意識形态的重行武装——与其說是主义上的毋宁說是方法上的重行武装。我們怎样去解决我們的問題并用什么方法去解决呢？

在探究的一切領域，承认一个問題就等于是一次招請，請采用科学方法去解决問題。但是在社会和政治的行动这一領域，却决不是这种情况。在科学方法得以順利地运用以前，必須具有运用这种方法的愿望。怎样誘導这种愿望是一个非常复杂的說服和教育的問題。教育过程上对这一点最使美国人信服的特征是采用下述——在德国、俄国和意大利的直觉和权威；在英国和法国的观望不定和临时应付——二者擇一的方法所引起的后果。

可是即使是遵循科学方法的愿望本身也是不够的。如果它是一个理智的愿望，而且如果我們的行动是在于实现它的伟大許諾的話，就須以了解科学方法是什么的知識并在其名称和实质之間作出区别的能力为根据。

我們在这里遇到了在本书中大部分論文所指向的一个真正的困难。在实际上反对科学方式的有极端多样的思想方式，它們却自命代表着科学思考的最后一言。正如近年来已亲眼看到了有假装对民主表示过分忠順的极权主义集团出现一样，我們也可以见到同科学方法不相容的一些思想方式，也以虔敬的态度来援引它的名义。当然在这两种现象之間，我們并不想說有确切的类比或相互关系。把主要是形而上学的或宗教的信仰方式和科学的方式等同起来，这是由于混淆而不是由于心口不一。但是“科学”就象“民主”一样往往是一个流行語；而且恰恰是由于真誠的混淆，才使得識破假冒的科学思想方法是那么地困难。

在后面各章中，我用批判的态度考虑了若干我觉得是同科学方

式不相容的信仰方式。这些方式共分为三类——形而上学的、宗教的，以及因为没有更好的名詞，也許可以把它叫做“狹隘社会学的”。是不是有任何真正的探究領域是这些思想方式在其中能导致有效成果的，則不在本书討論范围之内。我满足于只表达自己这样的意见，那就是除了第三类之外全沒有这样的領域，而且第三类也仅以不超出后面篇幅中所指出的細心地规定的限度为限。我选出了一些自称有能力理智地处理科学、社会和政治等問題的信仰方式为例証来分析。而在这些例証之中，我特別注意于挑选那些自称积极地趋向民主或社会主义的学說。

我虽然把我的任务规定主要在于批判地分析这些在科学上不当的信仰方式，我却希望用这种分析并通过这种分析，将使真正科学的信仰方式的某些正面的特征能更明确地显露出来。



## 第二章 社会探究中的抽象概念

在自然科学之中，有时对什么是真的还是假的展开激烈的爭論，但很少对什么有意义或什么沒有意义展开这样的爭論。在自然科学中对意义加以澄清，大体上說来是那些科学家自己实验室内的实践，或是他們每当作出获取普遍接受的分析时对理智程序所作的反复思考迫使他們作成的。在社会科学之中，显然就不是这种情况。在关切社会事务的人們之間，今天同古代一样都沒有基本一致的意见。在发现有一致意见的地方，大部分都是为教訓或强力所迫使接受一种教条的結果，而不是出于接受一种共同的方法。在自然科学之中，对于人們所讲道理的控制不仅是由实验室中的程序，而且也是由一种为了发现真理的共同目标所决定的。这不是唯一的目标，但却是一种共同的目标。人們往往說，如果我們能假定在社会探究中也始終出现这同一个目标，那末題材纵然复杂錯綜，要构成一套普通公认的命題也只是時間的問題。但是不必作广泛的調查研究便可确定这样的事实：不是所有从事社会探究的人都对确立真理感到兴趣的。柏特兰·罗素所說，为什么有那么多人求不到真理，其理由即在于他們不去求取真理那句名言，在这里是比在任何別的方面更加能适用的。

为什么追求真理在社会探究中不象在自然科学中那样强烈和普遍，那是一个很有兴趣的問題，但这一个問題和这里所談的无关。它显然是同冲突的存在有联系，而且和这一事实有联系，即为了获取一种利益，希求对人民发生影响，而如果一切的主张都要接受批判和公众的检查，那是不会那么容易地得到这种利益的。順便必須注意，就是在以前的几个世紀中，凡是以为科学的发现危害了那些传统的特权的地方，也在物理学和生物学上对自由探究存在着确定的阻碍。

然而有很多人确是对发现社会和政治的事务方面的真理感到兴趣，这也是沒有疑問的。的确，任何一个人在对假定是任何情境的实况或将有的实况作出一种論述时，很少敢公开用那么多的話来承认他这样做时对真理是不感兴趣的。然而，尽管有很多的人希望在这領域內发现真理，尽管認識有关我們自己和我們所生活的社会的真理是那么重要，我們談到社会科学也全然只是出于一种礼貌。被当作关于社会事务的知識的东西通常只是在某个集团中得到流通；在别的集团中則把它认为是一种偏见。有些人从此就作出輕率的結論說，在社会科学中不可能发现“諸多真理”，或至多只能发现用以說明那些真理的相对性的一条“真理”或“规律”。

改进社会探究的迫切需要是：发展出一种共同的意識，認識到在作出意图传达知識、能給指定意义并得到檢驗的任何陈述以前所必須完成的各种条件。

这一章中我的論点是：对于社会探究的最大理智阻力，理智混乱的最常见的原因，就在于我們的言論之中使用未加分析和不能分析的抽象概念。注意，我不是简单地只說使用抽象概念，即运用那些不是直接指向我們所能看见、感觉、接触或听到的东西的有意义的名詞。举例來說，我們說一个人是“天真的”、“可靠的”、“理智的”等等，說“精神上的勇气是一非常珍貴的道德”，在那里所有重要的名詞都是一些不直接指向可感觉的东西的抽象概念。然而我們了解其意义。因此我們必須絕對弄清楚下列两件事：（一）抽象概念对一切发达的語言來說都是必需的；（二）在那些能被正当地使用和不能被正当地使用的抽象概念之間的根本区别，在于前者可以在某种方式上被分析，而后者則不能。我們將见到，这种区别是同科学的意义和无意义之間的区别相应的。<sup>①</sup>

## 第一节 可以分析和不可以分析的抽象概念

我們必須特別留心，在我們希求从我們的語言中排除毫无意义的抽象概念时，并不是說仿佛我們要求排除一切的抽象概念。那是

最近試圖把我們從詞的暴虐統治下解放出來的一個通俗學派的全部作家中主要的混亂。舉例來說，這裡就是這個學派中一員的著作中富有特色的一段<sup>②</sup>：

“語義學上的訓練所指望的東西是在於擴大一致的基础。在哲學、神學和其它的既有準則下，並沒有廣泛一致的可能性。可以參証的東西太少了。在這些的研究中，很少能使甲指着乙說：‘那就是我所談到的東西，走上去撫摸它吧。現在你知道我所指的是什麼了嗎？’觀念和目的躲在事實的後面。乙不可能撫摸到並看到甲所瞧見的東西。有人相信也有人不相信，而在相信者和不相信者之間擺着有痛苦、不一致，並且有時還有死亡。”

現在這是明白地說，除非我們可以直接撫摸到或看到一個名詞所指的東西，我們就真的簡直不知道我們所講的是什麼。但這是荒謬的。我剛才所引的那些詞，如果我們把這位作者的标准用在它們身上，就會成為沒有任何意義的。有誰曾撫摸到一種觀念或一個目的，或曾撫摸到痛苦或不一致呢？而且我們雖然能撫摸到一個死人，我們卻不可能撫摸到死亡。

那末在可以分析的和不可以分析的抽象概念之間的區別是什麼呢？首先我們必須看到，一切有意義的名詞都是在句子或命題或陳述之中使用的。事實上，只有當一個句子或者一個命題或一種陳述（我將作為可以彼此替換的來使用這些名詞）當作整個的看來是有意義的時候，才能說它的那些名詞是有意義的。那些句子究竟什麼時候才有意義呢？簡單說起來，一個句子當我們知道怎樣去作檢驗，而且知道什麼構成其趨向於加以証實或拒絕的証據的時候才是有意義

---

① 下列的參考書目是符合這裡所申述的立場的，而且在某些細節問題上是這種立場的出處：杜威：《邏輯：探索的科學》（譯者按：杜威原書名應為《邏輯：探索的理論》）（1938年），特別參看第二十四章；紐賴特：《經驗主義的社會學》（1931年）；納格耳：《為明確而鬥爭：邏輯的經驗主義》，第八章《美國學者》，第一節；倫德堡：載《美國社會學評論》（1939年二月號）；胡克：《語義學在社會問題上的應用和濫用》（1938年），載《黨人評論》。

② 切斯(Chase)：《詞的暴虐統治》（1938年），第360頁。

的。如果我們知道以这样或那样的方式来支持我們的命題的証据将会是什么，那末我們就知道所当求取或构成的是哪一种情境（按可能有的情况而言）。那时我們就会知道究竟我們的命題是否可能是真的或可能是假的，或者，在應該推迟作出判断的时候，知道哪一种可能的情境会同我們的探究有关。因此每一項意在真实地說明是这样的或不是这样的东西的陈述，都使我們可以通过用某种推論的規則来得出其它的陈述，以便我們去作某种事情、去作某种观察。

那末，我們怎样来看出一个句子含有那些不可以分析的抽象概念呢？那不是通过任何所使用的特殊名詞，而粗略地讲是通过講話的人或作者在某些点上沒有能力指出那些能作出某种观察来加以檢驗的条件或情境。我們且来看一下几个例証：

（一）我們往往听到象“人民的意志是美国的主权者”那样的說法。这似乎是有一个意义的，因为它往往是相当有力地被肯定或否认的。现在一當我們探究可以为这个陈述提出什么証据的时候，也許有人将指出下列的事实：在某种规定的时期內举行了市、州和国家的选举；选举的結果是相当縝密地計算出来的；而这个或那个集团便依靠这种結果被授以某种职务的权力。但是我們现在看到一件有趣而富有特征的事。如果这就是使我們准备承认上述“人民的意志是主权者”那句話是确实的情况，那就很少能在任何长期間內对它引起任何的爭論了。但即使对选举的存在不发生什么問題，爭論还是繼續发生。結果就变成那些确认这个命題的人是坚持他們意思所指的与这不同或比这还有更多的意义。这不同的或另外的意义是什么呢？它是不是某种与选举程序同一种类的事情，即是不是某种我們进行实验和观察便能得出一种决定的事情呢？还是某种經驗的陈述将不能被认为适当地表达其意义的东西呢？在第一种情况下，我們是同一种正当的抽象概念打交道，即同一种促进理智的談論并使人有可能获取知識的抽象概念打交道。在第二种的情况下，我們是同一种不可分析的抽象概念打交道，我們与之打交道的除了一种也有某种因果的声音之外什么也沒有。

那么，使用这些不可分析的抽象概念的人们，为什么不顾我们所说的，确信他们的话是有意义的呢？因为处在某些其他的上下文中，意志和主权者两个名词的确有一种明确的意义，而同它们有关的命题是可以被证实的。比如说，一个绝对专制的君主或独裁者，或是一个由许多个人形成的集团在一个政治社会中是“主权者”，那就是说使政府机构行动起来的便是他或他们的决定。而且一个君主或一个独裁者的意志，即他在讨论那些支配行动的政策和决定时所作书面的、口说的或传达的命令是可能明白地谈出来的。混乱是从意义由一种情境转移至一种全然不同的情境而引起的，并且由于使用了同样的符号而助长了混乱。

（二）让我们拿由效忠于最为不同的政治信仰的人所作：“我们的党相信捍卫个人自由”（我们能代以平等、博爱、安全或任何其它在政治上令人心服的名词）这一陈述来作另一个例证。这里自由的意义是什么呢？我们的党所要捍卫的是什么呢？而且如果每个人都要捍卫自由，那又为什么自由同盟要攻击要求同样事物的其他人，而且也受到他们的斥责呢？各自都责备别人“背叛自由”。而且只要自由一词被假定是当下就很明确的，只要出现有自由一词的句子被假定是可以为人所了解，而与在需要、利害和立法的特殊范围中的应用无关的，那就不可能对这个名词作任何澄清了。有人说他们愿意为自由而死这一事实，如我们将在后面见到的，可以表明某些对人类行为很饶兴趣的东西：这并不表明他们对于愿意为之而死的事情都是明白的。我们认为：每当一个发言人或作者不可能或不愿意指出他所接受作为答复“自由去作什么？”这一问题的特殊的实践时，自由一词就是用作一个不可分析的抽象概念。自由一词如果同某一个人或集团所要作的或要作到遵守的一项特定事情的计划相结合，它便是一个正当的抽象概念。当这点完成的时候，我们才了解自由的意义，因为我们可以毫不犹豫地看出：在被称为存在或缺乏“自由”的一种情境中存在或缺乏哪一套可以观察到的实践，以及任何创立或废止这些实践的企图会造成什么后果。

“我們的党拥护自由”除非它能表现为一系列其它的命題，如“我們的党拥护有在任何能获致最高利潤的地方投資的自由”，“我們的党拥护雇佣和解雇、設立股份有限公司、买卖虛股等等的自由”，或“我們的党拥护集体訂立合同的自由，拥护小投資者获致保障的自由，拥护对任何一种有关我們的事物有写作、言論、集会的自由”，就毫无意义。很明显，这些不同的自由都是彼此不相容的；而且如果是明智的爭論，其实是当环绕着这些来进行的。不知道这点而从事爭論的人們，簡直就不知道正在为之从事战斗和攻击的是什么东西。其中有些人把他們称作自由的东西想象为一个十分美丽的妇女。一听到自由被侵犯的呼声，他們就有几分象会奔出去搭救别的任何美丽妇女一样态度来急忙地投入战斗。在这样的时候，当然他們对于任何一个人就意义、証据和真理来提問題是十分不耐煩的。

今天拿民主这个名詞代替自由，你們甚至将遇见更大的理智上的混乱。

当我們把任何包含自由一詞的命題翻成一套包含象自由投資、自由花費、自由吃飯、自由干这或干那等詞句的命題时，我們就注意到下列的情况：我們可以在每一項陈述中刪去“自由”一詞，而不会使全部翻成的陈述在任何方式上改变其意义。一般地，我們可以說，如果我們有可能把一句有某一抽象概念出现的句子解释成另一句这个抽象概念不再作为一个名詞出现的句子，那就是同一种正当的抽象概念打交道。如果不可能作到这点，那末我們是在同一种形而上学的白象<sup>①</sup>打交道，所对付的这种表述不可能是真的或假的，因为它在科学上是沒有意义的。

（三）我們现在来考虑另外一个例証，这例証說明人为什么会被鼓励使用不可分析的抽象概念的一个实际上的理由。理由是：如果任何經驗的陈述被认作与一个包含抽象概念的陈述相等，那就一目

---

① 按这是指暹罗国王賜与所厌臣下使其因养費大而衰敗的白象，意謂徒勞无功之事。——譯者



了然地是錯誤的。而且在这种情境下，这一点不要为歌頌抽象概念的人們所了解，那在政治上是重要的。在一大堆可以从納粹德国得出的例子中，我取的是下列包含不可分析的抽象概念最少的一句：“犹太人是善于經營商业和不爱国的”。照正常情况說来，当一个陈述是用如“獅子是强大而腿很快的”这种形式来作成的时候，若不是指特殊的獅子，那末这話的意思就是一切獅子都是强大而腿快，或是大多数的獅子在大多数的時候都有这些品性。但是很明显，說“所有的犹太人都是善于經營商业和不爱国的”是錯誤的；而这命題对大多数的犹太人或大多数犹太人在大多数的時候也恰恰同样是錯誤的。为了免得人看出这种陈述的虛妄，希特勒被迫把犹太人說得仿佛他的存在与任何个别的犹太人无关的样子，就好像是一种幽灵，而他对这种幽灵的特性能比別人辨别得更为清楚。他所說的犹太人既非在一定時間或地点的这个、那个或另一个个别的犹太人，也不是能以一定的特征来和非犹太人区别开来的一个犹太人集团。毋宁說，“犹太人”是希特勒用以阻塞思想的一种不可分析的抽象概念，是一种口头上的烟幕，以便他在幕后得以掩盖那些对于犹太人和非犹太人一律排斥的虐待措施。当把犹太人一詞不是作为一个名詞来使用的时候，希特勒把它作为一个形容詞而談到什么“犹太精神”、“犹太灵魂”、“犹太种族”，他把具有这些形容詞的陈述弄得愈来愈远离了任何控制的可能性。要找到一种加于犹太人一詞的統一意义是十分困难的，因为这个詞用在其中的各种上下文的情况是极其五光十色的，但是談到犹太精神而不把它限定在能用某些真或假的陈述來說明的某一种可观察的行为上，是在培养別有用心的无意义。

如我早已提醒过的，其用心是这样的：它使希特勒可以在他认为适合的时候把任何事物称为犹太人的或亚利安人的。为了某种目的，日本人和意大利人都是亚利安人。即使本是閃族的阿拉伯人，当他們与犹太人斗争的时候在希特勒眼中也都是优良的亚利安人。只要他們不論在什么方式上妨害希特勒的目标，一夜工夫他們就会被列入“犹太人”那个魔鬼似的抽象概念之中。在德国今天实际上只要大

筆一揮便能造出或不造出作為一定類別的居民成員的“猶太人”。一個人最近四代祖先中兩人、四人、六人或八人的宗教信仰是否被作為猶太人或非猶太人區別的特徵，這也同說明任何個別猶太人的生物學特性、心理學特性或個人特性無關。希特勒就象他奧國的一個排猶的前輩，前維也納市長一樣，實際上是在說：“誰是猶太人，由我說。”這不僅在德國，而且在任何存在排猶運動的地方都是這樣的。猶太人一詞既是对不同的人意味着那么多不同的事物，因此我們說，任何一個人，只要有权对他强迫行使命令的人叫他是猶太人，就都是猶太人，這並不是夸大。每個以為排猶對他不生影響的人必須把這點牢記在心中。

(四) 我把現時俄國制度在政治上的黨羽往往所作“俄國是一個民主國家”的陳述，來作為一種不可分析的抽象概念的最后一个例證。我們已經看到，只要我們對把一個名詞引進討論中時所根據的條件，以及我們為加以証實或拒絕所應觀察的事物有一個明確的和毫不含糊的見解，則在任何意義上使用任何的名詞都沒有什麼好反對的。在不是這種情況的地方，我們所有的便不是一個科學的名詞，而是一種符號，這種符號，由於它感情上的含義，可以適用於幾乎是任何一個某種行動比理解更為重要的情境。對俄國來使用民主一詞的那些人，通常要大費力氣來指出，當他們在別の場合說存在或缺乏民主的時候究竟他們的意思是什麼。例如當他們說，“美國是一個民主國家”的時候，他們的意思是指一切的法律和政策都被允許作書面的和口頭的批評，指各反對的黨派和報刊都是合法的等等。當他們說“德國不是一個民主國家”的時候，他們是指儘管有公民投票的形式，儘管有希特勒關於德國是一種更高意義的民主國家的聲明，我們不可能看到那一套被作為證明美國是一個民主國家的証據的作法。但是在這些情況下講到民主或沒有民主的同一個人，當把這些情況適用於俄國的時候却拒絕遵循同一的用法。顯而易見，要在上述的意義上說俄國是一個民主國家是極端錯誤的——充其量是一個不合情理的笑話。不管用什麼別的衡量民主的標準，如果它使我們能夠

說“德国不是一个民主国家”而“美国是一个民主国家”，那就永远不会在现行的条件下使我們有理由称俄国是一个民主国家。因此，我們看到为了避免作出一种确然是錯誤的陈述，为了不至在显然不一貫的用法上进退为难，把俄国說成是民主的人們便在最空泛的方式上使用这个名詞。那么地空泛，以致在别的场合为了政治的目的得用不同的符号时，他們自己就把俄国說成是一党专政。

我們对于这种恶性抽象概念可以举出无穷的例証。这些概念的揭发是社会分析中，而尤其是现时的政治思想中的一项必要的任务。因为我們已經检查过的这样一种抽象概念，阻碍着真正的問題的暴露。如果我們不說“美国”要这样或那样，而是說某某人等和某某报纸所拥护的美国政治領袖要这样或那样，那么即使在我們日常的政治态度上也会有多大不同啊！而对世界上別的任何国家也都是同样的。

使用不明确的和不可分解的抽象概念的大多数人的心理傾向，是在于使这些概念人格化，并在其想象上賦与它們作只有个别的肉体的人才能作的事情的能力。他們以一种模糊的形象来替代了一种明确的观念。当人們談到社会力量而不可能具体說明在这一方面所指的实际制度和个人的时候，他們臆想有一种为某种例如称为传统、生产方式或法律制度的东西所行使的实际約束。当他們讲到历史或决定各种事件的规律时，他們往往忘却历史不过是那些事件的繼續发生，规律不过是那些事件的范型，而且并沒有任何规律是迫使任何事情发生的。

## 第二节 在无意义后面的意义

如果我們坚持适度而簡單的要求，要一切自称是正确的学說都指出其由以得到檢驗的那些程序的話，那末大多数的哲学和社会理論是不能合格的。在宗教上、形而上学和伦理学上的若干最严重的意識形态的冲突也都要显出完全不是真正的理論冲突。那就是說，它們的中心名詞是一些不可分析的抽象概念。在所作的陈述的基础

上，并不含有可以証实的事实或政策的爭端。但是从这一点就作出結論說，因此其中并不包含任何一种真正的冲突，則也会是虛妄的。因为我們也許得說：人是这样奇怪的动物，他們对于无意义的音节都有积极的向性反应，他們为了他們所不能为自己或別人正确地规定意义的用大写字母的名詞而生活、斗争和死亡。这就是一个象塞尔曼·阿諾德 (Thurman Arnold) 那样的人所取的立场。照他說来，“大多数打得很有意思而生动的战争都不是为了实际利益而是为了純粹的形而上学打起来的”<sup>①</sup>。他的书曾惹起切斯先生說，“1937 年最高法院的危机主要是由法官和律師們在解释宪法时造成文字怪物引起的”<sup>②</sup>。阿諾德先生自己就从这一点得出十分有趣的結論說，大体上世界是一个意識形态的疯人院。照他說来，政治的統治者必須象精神病医生或休养所的管理人那样用对待他們病人的同一方法来对待他們的臣民，即关心他們的物质需要，供应他們以生活上舒適愉快的东西——而且还要讓他們叫囂胡說。阿諾德先生在写成这本书之后不久，就到華盛頓去了。

尽管事实上在最高法院“危机”时期討論是圍繞着文字怪物展开的，每一个有理智的人仍都懂得确实存在着一种有关政策方面的真正冲突——随着是这一套或是另一套文字怪物被保持于最高法院法官的发言之中；对于交付他們判決的案件就会有不同的决定。而在战争方面，簡直沒有一次战争是在不可分析的抽象概念的旗帜下打起来，而正确地来看，不是也能被解释为特定利益之間的一种冲突的。在冲突的时刻里，当然很多人对于那些当前的符号、示威和其它的标語口号是的确会引起反应的，他們就在这些标語口号之下进入战斗。但是當我們要了解战争的原因的时候，我們却大大地不計較文字怪物的影响，因为这些通常都是在冲突发生时或在冲突发生的前夕产生出来的。

---

① 阿諾德：《資本主义的民間傳說》（1935 年），第 90 页。

② 切斯：《詞的暴虐統治》，第 22 页，注二。

我不是說，从沒有战争、冲突是为言辞打起来的。我是說，在冲突是严重的地方，当民众被激发起来投入行动而尤其是起来作暴力行动的时候，有效的証据表明斗争不是为抽象概念或无意义的空話，而是为具体的事物发生的。通过認識这些具体的事物，我們甚至能有几分成功地預言将会說出哪一种无意义的空話。

这就提出一个問題。在某种情况下，一种不可分析的抽象概念暗藏着某种事物——一项目的，一个計劃，一种許諾。对于两种不同的句法上无意义的空話，我們为什么在其中作出区别时根据的是別的理由而不是它們声音的不同呢？正如我們有时說，“虽然这是疯狂的，却在其中有方法”，同样我們也往往說，“虽然这是无意义的，但在它的后面有意义”。这是哪一种的意义，而我們又怎样来把它核对呢？这是否使我們在早先的討論中所规定的任何原則都化为无效了呢？簡單說起来，我的答复是：恶性抽象概念只有在这种概念对社会学家看来可以成为一种可能发生的行为的标志的那种意义上才是有意义的。这些概念从不会告訴我們什么关于世界事物的严格意义上真或假的东西，如讲这些話的人假定他們这样作的那样，但是它們能使我們研究社会行为的人对讲这些話的人可能在某种情境下行动的方式作出真或假的命題。恰恰就象一个内科医生可以在过去所获知識的基础上利用一个人的咳嗽作为呼吸系統失調的征象一样，一个社会学家观察了一个人在言辞上的咳嗽——他的不可分析的抽象概念——的历史联系和已往經歷，也就能預先說出他以后的行为。他可以給个人也許还没有觉察的那些紛爭和冲突确定部位，或是当任何一种言辞上的咳嗽變成流行病的时候，那就可以对他表明整个阶級的人所沒有觉察的某种事情。

然而必須牢記在心中，我們对于无意义后面所蘊藏的意义所作的陈述，是須接受与任何部门的科学陈述相同的証实标准的衡量的。这种离开字面而涉足于无意义后面的意义的作法，其寓意必須明确。在社会事务中往往是这样的情況：当我们检查一下政治家和政治領袖的发言，或不同派別的战斗呼声和口号的时候，我們就发现这些东

西就字面上看都是毫无意义的，因为我们不能說出以可以观察到的后果的方式邏輯地继此发生的是什么东西。在这一点上，邏輯的分析必須以社会的分析来补充。只要我們还没有借着查考上述那些东西的历史联系，发现这些在邏輯上毫无意义的陈述对于自称相信这些陈述的人们的行为起何作用，我們的任务便沒有完成。在政治上甚至比在马戏场上更有注意演戏者的手的必要。我們通过研究那些文字怪物在經濟、民族和其它社会的冲突的背景上演出的情况，就可以很好地猜出这些手将作些什么。马克思主义者对意識形态的批判就是一个从經驗上来处理文字怪物的办法的例証，而且这个办法也可以有效地适用于許多自称为马克思主义者的意識形态。

如果这种分析所得証明是对的，我认为就可以表明，我們处理語言的办法并不象某些批評家所主张的，会在任何的方式上使意义重大的讲话多样性减弱。它毋宁使我們可以在文字內容及其意向之間，在文字作为有意义的符号和作为起原因作用的标志之間作出区别。外交家們知道得很清楚，有很多发言的意向并不在于传达內容。有时使用不可分析的抽象概念的人，他自己是不知道意向和內容之間的区别的；而有时他自己是知道这种区别的。在这后一种情况中，我們說一个人正在用文字来掩蔽他的思想。

### 第三节 一种認識社会行为的办法

我們现在必須研究一下在社会理論中一种时髦傾向的主张，照这种主张說来，认为在物理科学和自然科学中所显示的探究邏輯可以在社会科学中应用是一个重大的錯誤。照这种观点看，社会科学或人文科学所关心的是了解文化和人类，而不是加以描述或解释。他們說，文化上的东西不同于物理上的东西，它不是能通过对所能观察到的事物作出預言，而是通过对有意义的整体所得的一种直觉来理解的。他們断定，一个时代的艺术、宗教、道德的主要性质，是只有通过普遍貫穿于其全体之中的意义有一种富于想象力的体会才可以了解的。对文化上一种现象和另一种现象之間的因果关系进行研究

是不相干的和肤浅的，因为在各部分之間的活生生的統一性，即有时被称为文化的灵魂、精神或风格的东西是不能作这种因果分析的。

在关于个人的本性方面，有时也在了解和解释或描述之間作了一种类似的區別。有人說，我們可以对有关个人行为的每样东西都加以描述并作預測，而仍不“了解”他的个性。只有当我们积极地使自己和他的希望、观念、抱負及恐惧融合为一的时候才了解他。第一种办法被称为外在的办法，它不能在有关系的和无关系的事物之間，在重大的和瑣屑的事物之間作出區別。第二种办法自夸能够通过看出把显得大为不同的事物联系起来的那种“中心意义、观念或心理偏向的同一性或相似性”（索罗金語），而深入到个人和文化的內在經驗之中去。他們断言，这种知觉往往是直接的，不是随实验、統計上的相互关系，或甚至随推論而轉移的。它是以直接感觉到适当性、生命力和确定性而自許的。

这一学派的主张就談到这里为止，象狄尔泰、斯宾格勒，以及我国的索罗金等思想家都是它的代表。

现在首先看，沒有一种社会探究能承认在了解方法和描述方法之間有尖銳的區別。因为不管在研究哪一种社会事实，是一个家庭制度也好，一种艺术形式也好，一大套法律规定也好，一次战争也好，这些东西总归是牵涉到某种类型的物理行为或生物行为。我們已經看到，任何确认或控制对世界本性所作陈述的企图，总得先假定我們能从最初的陈述中推演出其中有若干观察名詞出現的其他陈述。我們观察到的事物总归有一种物理方面的或空間-時間方面的周围联系，而且当人們成为研究的主体时还有一种生物学方面的周围联系。我們就是在这种意义上才能說，社会科学也是自然科学。而且應該明显的是：如果人类不服从物理学的和生物学的规律，我們甚至就不可能开始研究他們的社會行为。这样看来，在那种被称为我們对一种社会事实的了解的东西之中，至少必須包括对这种行为的物理方面和生理方面对的知識或解釋。因此一眼看来，知識的了解方式和解釋方式在特殊的社会探究中似乎就并不是彼此相排斥的。

对这一点是作了这样的答复：历史和文化上的某些事件，虽然能从它們物理的和生物学的周围联系方面来加以解释，但那种分明特别是社会性的东西——其实就是分明特别是人性的东西——則只有凭借对于人的意义和目的、对于某些目标和期望的一种洞察才能了解，而这些东西是不能靠对任何一种明显、公开行为的观察来确証的。对于社会探究的經驗方法真正构成基本挑战的，就是这后一句限定語，即具有那样一些关于社会生活的真实陈述是不可能为任何一种明显的公开行为所确証的。

簡單說，情况就是这样。經驗主义者的目的在于使用他用于自然界的同一套方法論上的原則来預測和控制文化界的社会事件。他承认題材的复杂性和派別偏見所造成的一切差异，但仍坚持不論我們討論的是一个人在秤上的重量（一个物理学問題），他的同化作用（一个生物学問題），还是他的政治信仰（一个社会問題），对意义和真理的判断标准都是同一的。經驗主义者完全准备承认：在他研究人們之間社会关系的地方，他不可能仅以他对物理学或生物学上事实的知識为根据来預測行将发生的事情。他必須知道更多的东西——他必須知道他所試圖对其行为作預測的人們的历史、传统、习惯和語言。我們还可以更进一步并且說，在許多情况中他还必須知道他們的爱好，他們的情緒，他們的思想。至于认为对那些想預測人类的行为的人來說，思想、情感和爱好都是不存在的，那是完全不对的。它們正如原子、星星、桌椅一样都是世界的一部分。

使經驗主义学派与直觉主义学派区别开来的决定性問題，就是在那些象目的、計劃和观念的名詞得以有意义地引进探究中之前所应注意的条件。采用了一种斯宾格勒的說法，我們将在什么时候称一群人民是“爱国的”，称一种文化是“浮士德式的”或“阿波罗式的”呢？如果可以指出行为上某种一定的周围联系，象这些名詞便完全是正当的，它們將使我們可以通过某种可能的观察來說出一个人在什么时候是爱国的，而在什么时候是不爱国的；說出一种文化在什么时候有这样的或那样的性质，而在什么时候沒有。因此，經驗主义者



同直觉主义者不同，他否认一个人或一种文化的无论哪种“内在经验”都不能接受科学的探究。他并不在“内在”和“外在”的经验之间来作区别，而是在可靠程度较大或較少的所有材料之间来作区别。

那些談到只能由精神同化或移情作用来把握其性质的一种“自身閉鎖的”内在经验的人，通常作的是两件事情中之一。他們或者是把用以称所謂内在经验的性质的名詞和公开可以观察到的特征联系起来，或者是不把这二者联系起来。在前一种情况下，我們可以不管他們在名詞和所謂内在经验性质之間所作的关联，而把这一套公开可以看到的特征和名詞的客观所指等同起来。在后一种情况下，他們就是在使用一种不可分析的抽象概念。举例來說，有人告訴我們說，他知道“甲是一个美好的灵魂”。他甚至可以坚持說，唯有一个美好的灵魂才能认出別个美好的灵魂，而且认为那是排除任何批評者的。按定义來說，我們不可能对这个說法提出任何挑战。但是如果我們叫他以有无这种美的灵魂的性质为根据来把人加以分类，則我們就可以在观察中发现整整一个階級都具有其它階級的任何成員所沒有的某一种特性或特征。那时我們就可以預言他将怎样来把某一个人归类。我們不必要求自己也具有一种美好的灵魂，也不必涉及对任何一个人的直接經驗的任何直觉，就可以成为象說這話的人一样擅长于认出美好的灵魂。我們甚至通过研究美好灵魂中所看到复杂特征的客观結合，可以对美好的灵魂发现新的特性。預測和控制的限度也就是了解的限度。

“内在经验”的整个問題是一个困难的問題，不可能在这里作充分討論。然而准备略作几点考虑。首先，社会探究既然主要是与集团的行为有关，那就很难认真地采用关于他們的“內在意識”或“灵魂”的概念。即使是斯宾格勒，当他談到文化的灵魂时也被迫談到或提及政治机构、艺术、通貨、道路、房屋，而这些都是可以观察的东西。一句在其中一定的謂語对“文化的灵魂”作了肯定的句子，于是就能翻譯为在一定的時間和地点的一系列关于房屋、图画、书籍等等的句子。其次，当我们拒絕把“内在”和“外在”经验之間的尖銳区别作为

科学上有效的时候，并不是意味着忽略、輕視或怀疑“意識”、“想象”、“希望”或“要求”。如果这些辞語能服务于有用的目的，那就不需要把它們排除于社会探究之外了。但是它們只有在我們自己弄清楚那种被认为表明了它們存在或不存在的証据的性质时，才能服务于有用的目的。而在科学上，所有的証据都是公开的証据。人們想些什么或感觉些什么，对預測他們将有什么行为是十分重要的；但是說人們想这个或感觉到那个，那就是說在某一点上我們將观察到这个或那个。社会行为中能被观察到的所与資料的一个重要部分，就是人們使用符号并对符号作出反应。言語本身就能被认作一个人正在思考、正在痛苦、或正在作祈祷的証据。但是那种証据可能須为另一种証据所核对，并按照它已往的可靠程度来給予它一定的估量等等。

如果我們想象一下从威廉·詹姆士关于机械式的情人那著名例証变化得来的下列情况，也許整个問題就可以搞得更清楚。假定一个人作了一次旅行或者失踪了。你对这个人知道得很亲切——以对他了解得就象任何直觉主义者所能希望的那样亲切的程度而知道他。假定他在几年以后重行出现，因为隔了些年数而在体格上有些小的变化，你接受了他对久別所作的解释。一天你接到一封匿名信，告訴你这个人是一个騙子。你可以把这个故事随你所欲加以潤飾。现在，如果这个人的外貌和行为在任何重要的特殊方面都不能証明与我們在这种情况下所会期望的情况不同，那該怎么来确定信中所写的那一陈述是不是真的呢？你也許会有最强烈的直觉，以为他是一个騙子；但是假使你不可能証明他走起路来、讲起話来、回忆起什么事情来都和你的朋友不同，那末，你如果把这些事情当作証据，則你对于他的个性或灵魂等等和你的朋友有所不同的陈述便会是假的——而你如果不把这些事情当作証据，則这陈述就是无意义的。

#### 第四节 抽象概念和社会理想

我們现在来談另一个重要的問題——在社会理論中对价值和理

想所作陈述的地位和有效性。有些作家对这里所申論的研究办法表示同情，但是他們却达到了极端的結論，认为凡是通常所称“价值的判断”，即对于人类行为的目的、对于人类應該作什么或不應該作什么那些陈述都是无意义的，因为我們没有办法檢驗它們究竟是眞的还是假的。作这样断言的人們說，价值-判断眞正說来乃是情緒的表现。他們指出，不論是握紧拳头还是喝采我們都是有同一的感觉。所以我們把这些判断称为“眞的”或“假的”，“有效”或“无效”，同这些名詞被适用于其它的情緒表现，都一样沒有意义。我們可以說明这些判断的原因，即我們可以說明它們是在什么时候，为什么而且是在什么地方产生的。但是把这些判断本身作为表达的辞語来看，它們在实际上不是有意义的句子，因为它们不說明什么，不蘊涵什么，也不預断什么。

现在很明显，这样的一种結論是不能令人滿意的。用一套可以信賴的預言那种形式来发展一种社会的科学，我們的理由之一是在于使我們得以更明智地控制环境，以便造成一个比我們現時所生活的更值得向往的世界。如果价值的判断是毫无意义的話，那末我們就不可能有意义地說一种事态比另一种事态好。一切的选择就会始終都不分高低。沒有人会錯誤，就因为沒有人会是正确的。进一步來說，每一种的社会哲学、資本主义、自由主义、社会主义、法西斯主义，以及环绕这些主义而組織的运动，都着重指出他們为之而迫使我們做这或做那的各种目的或理想。在这些目的和理想之間，我們怎样来作評價呢？無論如何我們不可能不作出一种选择，即使我們选择的是維持现状也是一样。难道这些选择純粹都是任意作出的嗎？难道沒有什么証据切合于我們的选择嗎？我們能眞相信：在某种情境下說和平比战争好或者相反，这是說沒有意义的話嗎？如果經驗主义者被推进到这样无可救药的极端，那就沒有人会加以眞对待，或者采用他們这种研究社会事务的办法了。

我愿提出，有另一种办法可以来研究价值判断的問題，它既与經驗程序的原則相符合，而又并不把这种判断作为无意义的加以排除。

十分簡要地說，它是含有某種象這樣的東西的。一種價值的判斷，或者關於更好或更壞的判斷，是在其中有需要或缺乏或是有利益的一種現有情境的周圍聯系中形成的一項假設。它斷言，如果完成了某些操作，後果就會是：使原來的需要或缺乏或是利益獲得滿足。因此，理想或價值都是關於以一種方式奮鬥或行動的預期後果的假設。它們要看所產生的實際後果符合或不符合預期的後果而成為真的或假的。但是，有人一定要問：那些實際的後果本身都是好的嗎？我們是不是必須有某種絕對的標準，使我們在事先能用以判斷任何特殊的後果是好是壞呢？照這種理論，答复是否定的，因為實際後果的是好是壞只有相對於產生理想的特殊和具體的最初情境才能了解。實際後果的是好是壞可以引起新的問題，但是這些問題將會以解決最初問題的同方式來解決。我們只有在科學上才能獲致最後的答案，但是我們在每種情況中都是可以逐個獲致可靠的答案的。

如果把這理論應用於今天圍繞其周圍發生了這樣劇烈的衝突的那些社會理想，它會意味著什麼呢？這意味著：一切的社會理想和一切的社會哲學都將被認為是假設，首先，是關於一套現有的社會問題，一種可以覺察得到的要求和需要的假設，其次，是作為斷言必須使用某種客觀的和可以覺察到的手段，斷言必須採用某種制度上的變革的假設；而第三，則是作為斷言這種手段和變革的可以証實的後果將與預見的後果相符合的假設。更為簡單地說，這意味著我們按照原因和後果來判斷社會的理想或目的；而實際的後果既是隨着可以覺察得到的手段為轉移，因此我們使用手段來判斷目的。我們是用手段，而不是用意圖或單是用預見的後果來判斷目的的。

這好像是老生常談，却是極端重要的。因為現在我們就可以在那些是不可分析的抽象概念的目的和價值與不是這種概念的目的和價值之間作出區別。凡是不能被檢驗的社會價值、目的和目標都是一些不可分析的抽象概念，而每當它們沒有指出那些用以對付假定是它們所涉及的情境的具体工具時，就是不可能被檢驗的。因此，每當目的和手段不相關聯的時候，那些目的一定都是不可能被檢驗的。

只要有人說，“我的目的是好的但我的手段不好”的时候，我們就有一切权利答复說：“你的目的也决不会比你的手段好”，因為我們只能對我們所觀察到的事物作判斷，而我們所觀察的不是你的言論對世界有什麼影響，而是你的行動，即你的手段。這裡和別處一樣，當常識說我們是通過可以觀察到的行動而不僅是言論，通過作為的後果而不是善良的意圖——他所認為善良的意圖——來判斷一個人的時候，它就好比強辭奪理的辯解者更富有經驗主義的色彩。

這種認識的辦法，其刀刃是很鋒利的。因為在政治上，它是通過政治技術和那些技術的後果來判斷政治統治的目的的。今後十五年將有怎樣的社會，要看所作成的是什麼，以及在其次的十四年中，即在今年、明年和此後年份中所使用的可以觀察到的手段和技術，而不是看到第十五年將發生什麼的一種諾言。因此如果有人說，在其次的十四年中將是一個殘酷、飢餓和壓迫的過渡時期，而第十五年則將是一個天堂（並且他可以很真誠地這樣說），那他就正在成為一種惡性抽象概念的受害者。他要就是沒有懂得他所需要的是什麼，要就是不承認他所需要的是什麼。大部分的細節必然得略去不提，我們在這裡就有了一種檢驗社會價值和社會理想的方法，這種方法，就其邏輯來說，是與任何領域中檢驗假設的方法相連續的。

我們不必把那些理想（當然不是把所有的理想）都當作基於欺騙或暴力的神話。我們不必否認它們對支配人類的行為是重要的。但我們的确要否認，除科學為根據之外，在理想之間有明智地從事選擇的其他任何方法。為了各種的理由，今天只能對一種科學的道德作一開端。許多有着既得利益或切望着利益的偏見、特權，都經不起批判性的、經驗主義的分析。如果只有當價值的判斷經受了批判性的分析的時候才可能有一種科學的道德的話，那末只有制度容許並鼓勵最大可能地運用自由和批判的理智的一個社會，才能建立起一種共同的科學的社會道德。

在結論中，我希望把這篇討論的主要觀點作一摘要，並為了加強着重點起見把這些觀點略為不同地加以重申。

(一) 在社会探究中一切有意义的句子必須被了解为:直接或間接地断言某种关于男人女人們的行为,或男人女人們所支配事物的行为是可以观察得到的。

(二) 每一項描述或預測的陈述都是一种假設,它在原則上是可以通過观察来加以确証或使它无效的。作为一种假設來說,它可以有較多或較少的概然性,但决不是确定的。含有象“不可避免的”之类的說法或其同义語的陈述是决不能科学地得到檢驗的。

(三) 除非我們能指出我們准备接受什么可能的証据来表明我們理論的虛假性,我們决不能正当地断言它的真实性。因为反复的思考中总是会指出我們是在使用着不可分析的抽象概念。

(四) 杜威教授已經說得十分清楚,檢驗一种假設总是包含着对事物作某些有指导有方向的改变,作某种实验。

(五) 在社会的知識上不可能由于用另一种神話来排斥一种神話而获得进步。如果納粹数学和納粹物理学是无意义的話,无产阶级的数学或无产阶级的物理学也同样是如此。如果艾丁頓断言一个电子从軌道到軌道的跳跃証明是意志自由乃是无意义的話,那末說这样的一种跳跃証明社会通过革命或轉变来发展也恰恰是同样的。“意志自由”一辞也許是有一种意义的,在一定时期內社会通过革命而进化也許是有証据的,但是电子的跳跃就同墨西哥豆的跳跃一样和这二者全无关系。

(六) 社会理論的出发点同它的終点一样,应该是特殊的社会問題,而非体系的构成。“社会的规律”可以是把解决过去的問題所揭露的东西加以概括,并且可以在解决现时的問題时起工具的作用。

(七) 最后,一切的社会理想和哲学,凡不是使人們保持愚昧或馴順的玩弄辞藻的詭計的,都当了解为所建議的行动方式,并象一切其它的計劃一样,当用它們的后果、它們的代价和成就来作判断。

### 第三章 知識和利益

思想史上极大的諷刺之一，就是絕對主义的哲学那种結合或是引起那些強調真理相对性的学說的方式。其結果是一般对一切沒有达到那絕對整体的知識的一种怀疑論。这种怀疑論是和科学方法沒有共同之点的，当科学方法对任何事物发生怀疑的时候，是用对另一种事物的知識來說明自己这种怀疑論的理由的。在任何探究領域中，对于“真理”所抱全部怀疑論的流行作风都不象在社会科学上那样强烈。因为在某种程度上，它是用一种对产生不同信仰的若干因素所作經驗的分析来支持自己，便錯誤地想象它的結論是科学論辯中最后的定論，而不是那认为真理只能在那整体中发现的一种学說的不正当产物。

为支持这种观点而引証的經驗因素，是从各种不同的来源中引申出来的。不是別人，正是黑格尔自己，在他所著《精神现象学》中确认下列的事实：历史配景中的差別往往使（甲）我們所看到的什么，（乙）我們怎样看到的以及（丙）我們对看到的東西怎样評價也有了差別。马克思接受了黑格尔的观点，认为一切的思想都是受时代限制的，但是又加上另一个决定要素。他坚决主张，在任何一定的历史时期內，尤其當我們以运动变化的观点来設想它时，社会地位和階級地位上的差別同样导致注意点、評價和行动类型上的差別。杜威和維勃伦（Veblen）曾以避免作广泛概括的更为謹慎和适当的形式，对职业上的職責对世界观、基本的滿意方式，以及經驗的非職責範圍內的优劣标准的影响，提供了某些輝煌的例証。

不管被着重指出的使思想具有相对性的因素是历史时期，还是階級分野或职业活动（或是所有这三种在一起），必須在那些博取一

切胜任的研究人員同意而已发展出一整套知識的部門和不能获致这种同意的部門之間承认有显然的區別。自然科学是属于前者，而大部分社会科学則属后者。在过去，承认这种區別往往是二种还原法中这一种或另一种的前奏。或者，是主张一切目称为知識的东西都感染有一种历史的、阶级的或职业上的偏见，因此就缺乏“科学的客观性”，有时把这种偏见当作一种神話，而有时又把它当作一种正当的但不能实现的理想；或者是断定：作为知識，它們都不会受那样的感染性，而社会的、哲学上的、道德上的和美学上的“真理”都是同科学的真理相等的，而分歧的出现則通过“真理(我們的真理)是唯一的，錯誤(人家的錯誤)則有許多”那种聊以自慰的确信来作解释。

卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)在他的《意識形态和空想》那一本在知識的社会学上集結了許多材料的极有影响的书中，曾对闡明这整个麻煩問題作过一种最有野心的企图。曼海姆把上述两种还原法都加以拒絕，但并未作成第三种可以理解的替代办法。他虽然仍把問題放在他所发见的同一邏輯状态未动，但他的討論倒是富有启发性的。

在曼海姆的探討中，有两个不同而相关的問題受到了注意。第一个就是对意識形态和空想的定义，它們在社会方面的周围联系和后果；第二个問題是社会过程对于知識过程的影响，这里是小心地把知識与意識形态及空想區別开来的。

曼海姆对意識形态和空想所作討論的最有創始性的方面是在他的定义中发现的。一种意識形态就是統治集团自然地发展出来的一套信念，这一套的信念用这样的一种方式来解释心灵自然界和社会的事实、并使之合理化，以便穩定他們的統治，并故意隱蔽“社会的真实情况”。它表现了一个掌权集团用以观察世界的方式。“‘意識形态’这一概念所反映的是发现……統治集团能在他們的思想变成那么强烈地受利益的束縛而达到这样一种情境，以致他們簡直就不再能見到某些会危害其統治感的事实。”很明显，这样的一个定义是以預先假定有不隱蔽“社会真实情况”的非意識形态的科学知識存在的。



要不然，一种意識形态就不可能以可理解的方式被表述为錯誤的、被曲解的，或令人困惑不解的。空想和意識形态在其性质上的区别，不如它們在方向和阶级地位上的区别更大。“在空想的心理状态中，受着随心所欲的想象和行动的意志所支配的集体无意識隐藏着现实的某些方面。它轉过身来不理睬一切会动摇其信仰或麻痹其改变事物的愿望的东西”。意識形态是保守集团用以保持现行秩序的概念构成；空想則是革命集团用以改造现行秩序的工具。

关于这些定义在对伴随着社会生活中利益冲突而产生的假科学学说作分类方面的方便性，是可以說很多的。即使是这样，还是会从“一种集体无意識”这个不可分析的概念——这个概念的有效性比个人的无意識这种概念更加可疑——中产生某些困难。这些定义也抹煞了马克思主义关于空想社会主义和科学社会主义之間的习惯区别，因为在曼海姆看来，这二者都是空想的例証。然而这些都是小事，因为尽管曼海姆并没有那样作，“集体的无意識”可以从操作的角度解释为涉及利害关系时个人不作深思熟慮的行为类型的统计上的分布状态；而且虽然曼海姆照他的定义即使会把空想的和科学的社会主义归为一类，他也不会否认这二者在别的方面的区别。

真正的困难是在这点开始的：曼海姆承认，表现阶级立场的意識形态和空想，导致在科学意义上被认为“真”的那些关于事物性质的理論和发现。他于是把問題轉移到这些“真理”是否取决于导致进行探索和发现这些真理的阶级立场和阶级利益这一点上。阶级立场和阶级利益既是随着历史时期而改变，曼海姆认为这問題就成为一个知識社会学的問題。每个阶级有它自己的“真理”，恰恰就象每个时代有它自己的“真理”一样。而且这不仅在艺术和政治上如此，而是在任何一个部门都如此。现在假定科学的处理方法和客观性是同一意义的，使曼海姆感到头痛的問題是：任何一种的科学知識是怎样成为可能的？曼海姆在他的书中，不同的一页就有不同的答案，而使讀者对于他真正相信什么完全感到茫然。

……我将把他所作的一项答案作为一种批判性討論的基础，然后指

明一旦提出了某种重要的区别，就能对他所提的问题作出始终一贯的答案，而这种答案既承认科学的客观性也承认阶级观点的相对性。

曼海姆写道：“凡是政治的、或是涉及一种世界观的一切知识，不可避免地都是有党性的，这在今天已不可争辩地成为明确的了。一切知识的零碎不全的性质是人所能明白认识的。但是这蕴涵着把许多互相补充的观点综合为一种包罗万象的整体的可能性”（第132页）。首先，说知识作为知识来看，更不必说是政治的知识，都必然有党性，究竟在什么有关的意义上这样说是不清楚的。知识作为知识，不是真的就是假的（可能是真的，或可能是假的）。同样一些知识，恰恰就象可以交付不同的人来应用一样，也可以交付不同的阶级来应用，但是应用的性质却不可能从知识的性质推论出来。那末当说到知识“涉及”一种世界观便有党性的时候，究竟是什么意思呢？如果一种世界观是指任何一项知识的逻辑前提的话，那末一切的知识既都有某种逻辑前提，则一切的知识便都会“涉及”某种世界观，而曼海姆所承认的知识种类之间的原有区别便成为毫无意义了。

再进一步看，一种“世界观”在这里究竟是什么意思呢？它是不是由一套描述世界的命题所构成，或是由指出我们怎样估计或影响世界的一系列决定所构成的呢？如果是由前者所构成，那末它就是自认为知识的一项主张；如果是由后者所构成，它可以是有党性的，但党性是从目的、效用或利益的事实，而不是从它自认为知识的主张中涌现出来的。当曼海姆又说，“一切知识的零碎不全的性质是人所能明白认识的”时候，由于插进一种与前一句话完全不切题的特征，他甚至把问题弄得更糊涂了。一切知识都是零碎不全的，它的涵义不是指始终有更多的东西要去认识，就是说我们已有的知识都能使它成为更准确。但是这同党性有什么关系呢？如果这是真的，它就须为同样色彩的一派人承认为适用于他们自称所知道的任何东西，并且同样适用于不同色彩的一派人自称所知道的东西。在着手谈到“把许多互相补充的观点综合为一种包罗万象的整体”的时候，这里这些“观点”大概代表着党派的偏见，这是作了一个飞跃，即从第一句

話把一切关于事实的知識都作为有党性的见解一下跳到一种新的见解,根据这种见解,則决意、偏见、评价和选择的准則就都是知識的例証。思考一下那些在政治舞台上所表达出来的許多互相补充的观点吧。說这些观点是被“綜合起来”的,这可能会有什么意义呢?而且是綜合为“一种包罗万象的整体”?这究竟是意味着有許多包罗万象的整体,还是只有象黑格尔的絕對那样的一个整体,不依賴于任何观点而包含所有这些观点的呢?曼海姆使問題陷于混乱之境。

曼海姆的困难的根本来源是在于他一般地討論“真理”,而沒有具体說明問題的特殊类型或我們要求有关于它的真理的那种問題。当我問:“一个十二世紀医生的医药上的假設是不是比一个二十世紀医生的医药上的假設更真?”这样一个問題的时候,我所問的这个問題,其中“真”的意义同我問:“一个中世紀哲学家的世界观是不是比一个现代哲学家的世界观更真?”这个問題时的意义是不同的。在前一情况下,假設是有关某种事实的問題,是可以由实际的探究来得到部分的証实或証明为虛假的。依靠手头的資料,十二世紀的医生甚至可以証明有理由断言他的命題大概是真的。而且我們可以承认,即使依靠手头丰富得多的資料,我們今天断定所談的假設大概是假的,医生仍有一种科学上的权利把它当作在那时是有效的假設。科学史并不以确定命題和这些命題因之而具有概然性的資料之間的变动不居的概然性关系同样的程度,来确定真理的相对性。在后一种情况下,中世紀的哲学家并不仅仅是断言有关事实的命題,而是还表达决定、选择或命令。在这里历史和社会状况就作为构成部分而进入所作陈述的意义之中,但它們并不是我們真正能称之为真或假的陈述。我們可以說出关于这些陈述所从而作成的情况和时机的真(或假)命題,但是这些陈述自身并不是真的。

現在我們且来假定:上述十二世紀的医生和中世紀的哲学家是同一个人。我們甚至且来假定使他作成医药上的假設的“理由”是他所持有的世界观。問題並沒有什么改变。只除非是可以指明所談的假設是为世界观所必然蘊涵着的——使他作出这假設的“理由”是邏

輯上的而不是心理上的或历史上的——在曼海姆所說的科学知識和世界观之間的必然联系才能成立。而且即使就是这样的話，用以作为假定是这假設的前提的世界观，也可能被表明是一项有关事实的命題或包含有关事实的命題和有关价值的断言的一种复合陈述；但是只有命題才会在邏輯上与假設有关。

可以对那种区别的有效性提供許多的理由。就这一点而論，提供两个理由就够了。首先，曼海姆在把意識形态的和空想的为一方同科学的为另一方之間作出区别时，他自己就承认这点，但不幸的是他并未繼續坚持这种区别所蘊涵的后果。其次，否认这种区别就被迫断言一切价值的判断可以簡單地被还原为事实的判断，或是把一切事实的判断还原为价值的判断——这是向严重困难打开門戶的观点。

我們甚至可以姑且承认：在我們探索真理之前，在我們从事于科学之前，就已对真理的价值或科学的价值作了一种在先的判断。这又怎样呢？这种判断决定我們的利益并支配我們的活动，但是它并不决定这些利益或活动的結果是不是真的。我們甚至可以承认，每一项断言“这在邏輯上是真的”，或“这在科学上是真的”命題，在前一种情况下是預先假定了已接受句法上的某些通用的規則，在后一种情况下是預先假定了已接受关于簡單性、可預言性等等的某种适当的标准。我們只要坚持提出的問題要具体，这便不成問題。情况是不是因为你使用着另一套的句法公式，才否认我关于“这是在邏輯上真的”这一断言呢？在那时候，若不是使用哪一套句法公式的問題可以按照其使用的后果来解决，就是那个公式将仅仅是表现由我們自己随心所欲的意志和幻想所确定的决定的。在前一种情况，大概会对后果的真或假获致同意；在后一种情况，“真”将始終具有一种体系內部的意义，因此这一套語言規則是否比那一套更真的問題就变成毫无意义。科学就其力图描述世界的本性來說，不断限制着那些对构成有效的科学經驗的事物得以运用自由决定价值的标准的机会。在科学上，方便是从属于效果的。

曼海姆的議論的空泛性和一般性集中表現在象“不同社會地位的人有不同的思想”那種說法中。他們對什么东西有不同的思想呢？對一切的事物麼？當然不是。每個只要有所思想的人，對科學和數學的許多方面都用同一種方式來思想；而在这里他們想法不同的地方，社會地位是同它全無關係的。那末，不同社會地位的人是不是對社會問題作不同的想法呢？對一切的社會問題嗎？很難如此。不同社會地位的人對那些社會問題作同樣的想法，那也往往是真的；而且在他們不作同樣想法的地方，思想上的不同可以同社會地位的不同相互聯繫起來，也並不一律都是真的。如果曼海姆說，“具有不同利益的人，當覺察到這些利益並覺察到它們互相衝突的事實時，多半就會對這些利益所涉及的政策和計劃作不同的想法”，那他就會比較接近正確了。在这里就是一個可以証實的命題，它的真假並不取決於任何人的利益，雖然對這個命題加以宣傳則可能取決於人的利益，而且它還避免了通常所犯的這種錯誤，即因為關於利益的命題是真的，就認為因此利益本身也是有真假的。

\* \* \*

對思想觀念作一種社會學分析的利益是雙重的。它使我們可以對有關思想觀念的發展經歷的問題，而有時碰上在句法的特异性面前不能進行邏輯分析的地方還能對這些觀念的所指或意義的問題作出答復。非批判性地使用這種分析的危險是很多的。它趨向於遮蓋科學真理和錯誤之間的區別，把二者都同樣作為是表現歷史的口味和階級的偏見的。它把一切的社会理想都解釋成毫無意義或幻想。當這種方法運用於特殊的學說時，這種危險特別明顯。在下面的兩章中，我將討論一種非批判性的知識社會學的結果的兩個例証。

## 第四章 資本主义的民間傳說\*

### 第一节 政客的手册

任何一个人只要讀过塞尔曼·阿諾德 (Thurman Arnold) 的《資本主义的民間傳說》(Folklore of Capitalism) 一书，就会了解把这本书称作政客的手册并不是对它有什么輕蔑的意思。它不是一本談具体实践的手册，而是談一般的观念和原則的。凡是切实把握了这些观念和原則并能对具体情况作冷靜分析的人，都能写出他自己的精明方案。这些观念和原則都是用丰富的資料来引人入胜地举例說明的。但是要深入考察这些观念和原則的適切性和有效性，則有賴于对作者的基本态度或观点作一番品評。

“我們在这里企图略述梗概的观点，是一种让社会組織所必需的民間傳說能有一个地位的观点，这个观点并不会使我們对它在社会上的作用方面陷入歧途。它就是现代精神病学的观点，只是沒有它的那种分类。这种态度并未达到一种成形了的哲学的高貴程度。它是现实主义政客所一贯采取的一种态度。哲学家的任务是在于使这种态度成为可尊敬的，以便可尊敬的人物也能用它”(第142页)。

因此，这是由一个在自己的政治中除其它东西外也包括使可尊敬的人物变成政客的愿望的人，对那些想要做政客或想了解政客的人討論关于政客的事情的一本书。且讓我們順便来注意一下作者所认为特別重要的一点，即：可尊敬的人物(不管对他們怎样下定义)应当变成现实主义的政客。后面我們将来考查他的基本假定，根据这种基本假定来看，他的这种选择就成为可以理解的。

---

\* 这篇批判性文章，連同塞尔曼·阿諾德的答复和作者的答辯，刊载于1938年4月《芝加哥大学法律評論》，是經編者許可而在这里原封不动地轉載的。

就其为一本关于政客及其方式的書来看，阿諾德的《資本主义的民間傳說》是一部富有洞察力、論述技巧和启发性的小型杰作。在他看来，政治的范围是同社会生活一样广的。他証明，如果我們把政治行为作为我們探究的主题，則我們通常的学院式的政治理論很少在任何一点上接触到它的。在这种政治理論的确起作用的地方，它就沉沒到通俗的社会理論中去了，而这种社会理論无非是一种“通过掩盖冲突来調和冲突的庙堂文学”。各种組織是冲突的登场人物。要想实际有效力，組織就必须說的是一回事而干的是另一回事。那些根据它們所說的来判断組織的人，是把咒語和理性的分析混淆起来了。那些打算干組織所必須干的事情的人，要是沒有这些咒語，就将发现他們的組織也会消失了。因为“我們碰巧生活于其中的世界，它的动力就是眼泪和游行示威……”。誰懂得那一点，誰就将既了解为什么必須有一种民間傳說，即一套神話、各种意識形态和主义，又了解为什么这种民間傳說必須是非理性的。“为了使各种組織結合在一块起见，沒有再比无意义会有更大的意义，而因此无意义就始終占上风”。在这里，我們也必須對我們將回头來討論的問題先伏一筆。根据定义，无意义始終是占上风的。那末，为什么偏偏是这一種无意义而不是另一种的无意义；偏偏是新政的无意义，而不是僵硬的个人主义的无意义呢？在有些地方作者暗示說一个組織及其視為神圣的无意义对別一个的胜利，是取决于各个个人判断公开的慷慨激昂演說和 sub rosa (暗中行使)詭計的結果时所根据的某种标准或理想。但是很明显，从作者自己的观点来看，一切的标准和理想都是无意义的——当然是崇高而深刻的无意义——但仍旧都是同样的无意义。

在不論是信念上或实践上的政治行为的描述这个水平上，阿諾德的这本书是有显著的成就的。特別对美国來說是如此，它的文化生活比較不受帕累托<sup>①</sup>、米凱耳斯<sup>②</sup>的著作和马克思主义的意識形

① Vilfredo Pareto (1848—1923) 是著名的意大利反动的經濟学者和社会学者。他主張由社会上优秀分子專政，为法西斯主义打下了基础。——譯者

② Roberto Michels (1876—1936) 意大利的社会学家。——譯者

态批判的影响。纵使他只是重行发见了那些早已熟知的真理，而把它们在他所取的周围联系——在经济学、法律和政治学上的美国民间传统——中来重新发现，这也是对现实主义库存的一种真正的贡献。任何简要的叙述都不能传达出其掌握说明材料时所具有的新颖性和锋利性。举例来说，关于制度神话和实践之间的脱节现象，我知道没有比阿诺德在对破产、控股公司以及赋税政策的管理机构的分析中所揭露的有更清楚的表现了。当我们读到德曼 (De Man) 说到君士坦丁堡的枣贩靠叫喊：“哈桑的枣子比他们更大！哈桑的枣子比他们更大！”就大做了一票生意时，我们就大笑了。但是很少人认识到美国公众对于在政治生活中与此同类的口号、信条和“基本原则”所起的反应达到何等程度。不管政治学是什么，它总必须认识到人们是多么容易靠那些自身不一致的东西为生的；而且显然那些以政治为一种艺术的人必须使人懂得如何来利用这一点。

阿诺德这书的局限性，一当我们离开这种光是描述的水平时就开始显露出来了。作者对于毫无意义的社会哲学为什么却有功效这个问题，持有两种不相协调的理论。有些时候他所写的好象认为对意识形态的忠诚是从一种最初对词藻所起的向性反应中产生的。人民之所以去违反他们自身的自私利益以及社会的利益，是“出于纯粹神秘的唯心主义”。的确，阿诺德毫不迟疑地把斗争的最公开的形式归因于过份的形而上学的热情，因此对世界大战的原因提出了另一种的解释。“那些有趣味而极生动的战争大多数不是为了实际的利益而是为了纯粹的形而上学打起来的”。在另外一些时候他又认为各种的社会哲学“除非和这些哲学所从之产生的各种冲突联系起来”就根本没有意义。但是各种社会哲学从之产生的基本冲突是些什么呢？阿诺德连一种有关这些冲突的假设都没有指出来。

他没有能这样作，这对他自己的思想程序就有一种特殊的影响。他那本书的大部分篇幅，而且肯定是其中最好的部分，是在于揭露通俗所称为“鬼话”(hokum)的大部分老式资本主义民间传说的灵感式的而非描述式的性质。但是他对那些设想社会可以不用鬼话就能解



決它的面包和牛油問題的空想主義者、理性主義者以及學究式的修辭琢句之徒是非難極苛的。他斷言用生動的謊言和幻想來支持各種組織甚至比用它們來支持人們更為必要。而且阿諾德在他的批評中，專門集中攻擊老式（胡佛派的）民間傳說的鬼話，毫不觸及新式（羅斯福派的）民間傳說（或是比較準確地該說是神話，因為它還沒有被制度化）的鬼話。他對於同時批判這兩種民間傳說的自由主義者和急進主義者的蔑視，雖然有所抑制，但仍然是很明顯的。由於缺乏一種有關推動意識形態的利益的原則，阿諾德對於下列這些簡單的問題便沒有能答復，這些問題就是：好，那末一切語言上的攻擊是對什麼而發的呢？你們在哪種論據的基礎上才能預測到一種或另一種的神話將被接受呢？決定一個組織所將持有的意識形態的型式的，究竟是哪一套的考慮呢？

由於沒有把利益同社會的理想聯繫起來，其後果就導致對信念和神話的性質作了含糊的說明。我們讀到他寫着：“諸如法律、經濟學或神學等制度化的信條必須都是虛妄的才能有效地發生作用”。但是我們也聽說那些拘守禮法的信仰遲早要影響行為，而且那些制度也象人物一樣“變成十分類似人們所擁有的它們的小畫片”。阿諾德先生在他自己的心中沒有弄清楚：(i)各種的社會學說是不是嚴格地毫無意義，不可能用有關的證據來加以証實或証明無效的；或是(ii)這些學說是不是完全都能被証明為假的，或是最後(iii)是不是有些是真的，而有些是假的。如果他主張第一點，他就必須把這些學說看作有所表現的陳述。要為了科學的目的而把這些學說作適當的區別，他就必須對它們所表現的利益作出分析並把它們翻譯成準備作理智評價的特殊行動計劃。他很少這樣作。如果他主張第二點，那麼他就必須承認我們早已掌握關於社會過程的充分知識——足以使我們能把那些意識形態宣布為假的——這些知識能証明有理由希望某些在科學上有效的社會學說能發展出來。然而如果我对阿諾德先生了解得不錯的話，全部社會科學乃是民間傳說的一部分。如果他主張第三點，他就還該對讀者說明一下他用以確定各種社會學說的真假時方

法。

因此，作为一本关于政客的书，阿諾德先生的議論由于未能提出某种的假設，來說明他自己的描述式的考查所已揭露出来的政治上的口头行为的多样性而遭受失敗。但是阿諾德先生既然表现得十分清楚，他的这本书是为那些要做成功的政客（国务活动家、政論家、职业的革命家等等）的人所写的，那也就必須从这种观点来加以考虑。事实上，可以保险地打賭：阿諾德在这里的意见将会对美国的政治生活——右派、中間派和左派——发生实际的影响。阿諾德根据他对人作为政治动物的方式的研究而提出的劝告，其核心是这样的：必須不是对原則而是对組織根本效忠（第 384 页）。信条和学說是对組織的团結和效力的无形而强有力的胶合力。它們必須只是按政治控制的技术来加以判断。他特別对那些“有人道主义动机的可尊敬的人物”講話，而且几乎就用那么多的話告訴他們說：“不要咒罵政客，而要去效法他們”。組織的神話必須不受邏輯分析的批判或削弱；而如果希望有实际結果的話，也不要相信这些神話。老百姓所喜爱的是夸夸其談和表演戏法；不可能使他們始終滿足于仅是一頓面包和干酪的飯餐。阿諾德的論証又是采取一种含糊的形式。当他呼吁“有人道主义动机的可尊敬的人物”使政治摆脱开“自私的”（第 37 页）职业政客的时候，便暗含有这样的假定：組織是为一种共同体的利益服务的，不管这共同体可能是什么。当他描述有效組織的生活經歷并为之辯护时，他表明主要关心的是在于促进組織的利益，而且只有在組織的安全所要求的程度上才来注意并緩和各种矛盾冲突的利益。对于探索具体利益和組織机构間的关系的这种奇怪的抗拒，使阿諾德有可能暗示可尊敬的政客是代表着每个人的利益的。

同这个論題联系起来，阿諾德才发觉自己正处于极为危险的境地。我們时代最成功的政治組織毕竟就是那些以希特勒、墨索里尼和斯大林为首的政治組織。他們曾发展出最精巧形式的鬼話，而且曾赢得了貫徹組織的政策的全部自由。我們不要过于自高自大而不去向他們学习。然而同时阿諾德显然也感到麻煩，害怕批評者們将

会指出这些极权主义的制度构成了他的观点的 *reductio ad absurdum* (归谬法), 而且如果能够允许我用这样一句短语来说的话, 那就是构成他那种观点的 *reductio ad nauseam* (归厌法)。因此, 他在评价他们的成就时便只好装腔作势地来百般挑剔。然而在别的场合, 他对非现实主义的哲学家很不耐烦, 这些哲学家从某些原则出发, 试图在好坏相互包含的情境中来分别出好坏。他写道:

“希特勒的力量是在于他使每个人都有工作, 并设法发扬了民族的骄傲这一事实。他的弱点在于他的迫害行为。这种迫害行为, 我认为对行使国家权力或发展理性道德来说并不是必要的。为什么这些迫害行为在变革时期易于发生, 其理由就是在这种时期可尊敬的人物过分热衷于用原则来解决当前的问题, 或是通过仪式的客观运用来建立道德”(第41—42页)。

有人曾经说过, 当一个伟大人物犯一大错误的时候, 他就不会满足于犯一个平常的错误了。而当一个顽固的现实主义者软化的时候, 我们就看到了一种稀有的天真的胡言乱语的变种。阿诺德先生怎样知道迫害行为对使每个人都有工作、和发扬民族骄傲是不必要的呢? 在德国使每个人都有工作意味着建立劳役和集中营, 并废止罢工的自由。难道不作迫害行为这是可能的吗? 通过仪式的客观运用来建立道德意味着: 把所有争辩说那种种族的神话以及德国为自由主义者和社会主义者所陷害的传说没有证据证明的人加以镇压。阿诺德究竟知道, 有哪种与希特勒所用不同的方法来使那些对欺骗和无意义的批判沉寂下来的呢? 而且把迫害的责任放到那些过于热衷原则的人身上, 那就等于责备他们没有在希特勒作出迫害行为以前就作希特勒所做过的事情。从一个狭隘的组织观点上看, 而且只有从那个观点上看, 这批评才是正确的。如果一个组织要生存的话, 它就必须打倒别的组织。但是从同一的观点上看, 对于为达到目的而使用的手段的必要性作悲叹或提出问题, 那是最病态的感伤主义。就阿诺德接触到手段一目的问题的看法来说, 他的思想还处在未形成反省思考以前的蛹的阶段。

他对待斯大林政权的态度甚至是更加天真得可笑。他引証了一段华尔德·杜兰提<sup>①</sup>的辯护論式的著作，根据它的說法，斯大林通过那些鼓励竞赛、大耍宣传花招和歌颂共产党权力的作法，“正在把耗子变成人”（其中包括完成1917年革命的耗子在內）。就其所說的来看是好的。因为如杜兰提所說的它把俄国人变成了“人，而不是变成耗子或奴隶”。在阿諾德看来，可悲的地方是在于斯大林由于“为一次大清洗而放弃了这种技术”就把事情搞坏了。阿諾德所沒有看到的是：斯大林并未放弃这种技术，而是把清洗行为加了上去，使二者彼此互相加强，而斯大林的政权，就象一切少数人的专政一样，虽然有时紧些有时松些，却已是一种繼續不断清洗的制度。可是他所清洗的是些什么人呢？那便是有批判精神的、勇敢的 和独立不倚的人——那些已經变成人了的耗子。

在阿諾德的正常情況下是敏銳的政治認識中有这种显眼的盲点，是有个原因的。这原因可以在貫穿本书以及他所著《政府的象征》一书中的一个泄露其真相的类比中发现。理想的政客是被分派担任一个訓練有素的精神病医生的角色。他作为国家組織的首腦的职能是在于使病人們（公民們）舒适愉快，而且使他們尽可能“少給自己找麻煩”。他們甚至可以被允許大声喧嚷（各种意識形态）。后者只有診斷的价值。这些喧嚷表明了病人們所患精神錯乱症的类型。沒有一个通晓业务的精神病医生会梦想拒絕这些喧嚷，不把它們作为他治病技术的一部分。世界可以被看作一个广大的精神病院，由托名为有耐心的政客的那些訓練有素的精神病医生来照料其需要。这种有趣的类比說明了阿諾德为什么对于盛行于政治界的各种意識形态是那么地漠不关心，而把它們不加区别地总括在一起。那就說明他为什么討厭那些规范性的判断，把它作为其实恰恰构成另一类病人那些传教师和道德家好管閑事的插手打搅。那也說明为什么希特勒和斯大林所用的方法对他說来似乎是不必要的粗暴行为。

---

<sup>①</sup> Walter Duranty (1884— ) 是英国記者。——譯者

现在，对于阿諾德的缺少关于德国和俄国的第一手知識也許有点道理可說，尤其是如果他信賴着那些象政府官吏那样从事写作的新聞記者的話。但是他的不熟悉精神病院中所用的办法，对于一个照精神病学的隱喻来思想的人便很难解释。那种从最穷奢极欲的幻想出发提供物质上的舒适和自由的制度，只有在拥有壁上鋪褥的房間、紧身衣，并在极端紧急情况时拥有毒药可供使用时才行得通。根据阿諾德自己的类比，贊成希特勒和斯大林所已做过的事情而不贊成他們怎样做的方法，是同贊美疗养院的效果，而在目前的知識阶段上斥責他們的方法一样沒有意义的。

不管阿諾德先生对精神病治疗法的隱喻如何玩弄，他也認識到把那些組織本身变成崇拜的偶像是非常危险的，这一点清楚地在本书的目的中表现出来了。我們會想起作者所宣布的目标：它表明这是由一个在其政治中也包括使可尊敬的人物变成政客的愿望的人所著的一本书。阿諾德即使尚未明确形成而实际所主张的社会因果理論，是通过發揮这种目标的含意而表现出来的。而且通过發揮阿諾德的社会因果說的含意，我們將惊人地发现：他陷入了一种观点，而根据他自己对民間傳說的性质的分析，他的这种观点乃是神話。

阿諾德要使政治上的现实主义者学习的第一种教訓是：与其效忠原則毋宁效忠組織。一旦承认了这一点，作者并不装作认为組織本身就足够能成为良好的政府。他也觉察到一个政治机器是可以变成腐敗和残暴的。它的神話可以具有这样的結合力，甚至使腐敗和暴虐不至对自己的生存有危险。那末怎样来防止它們呢？阿諾德的答复表明了他在书中所一貫地——并不自觉地——抱定的仅有的社会因果理論。我們的防禦物便是人們的性格，支配組織的領袖們的人格。他在討論到新的組織兴起时写道：

“一切他(观察者)所必須担心的，便是正在逐漸取得政权的人們的性格。他是不是认为他們是良好的組織者，同时又是宽容而有人道主义精神的呢(第 342 页)？”

如果他这样认为的話，就沒有理由去担心綱領、原則和制度的滥用

了。他剛才說的就已完全表明那些良好的組織者不可能是寬容為懷的，而且他們的人道主義僅僅及於那些順從而馴良的人，可是我們且放過這點小的不一貫處。在這裡重要的事情是：阿諾德對個人，對政府中的好人指定充當的決定性的角色。而且不僅是在政府之中！即使在經濟上，不同類型的人們也將產生不同類型的商業組織。特別是“一角商店網”為什麼會對降低生活費用作出那麼驚人的貢獻，而“食品雜貨鋪網”則已顯著地失敗，其理由就認為是由于不同類型的人們登上這些組織的頂峰所致（第351頁）。自然，這裡勢必要提到亨利·福特。作者覺得，如果亨利·福特曾經營食品雜貨業的話（也許是任何一種買賣），“他會象在汽車事業中所作的，達到同樣一種結果”。

我不想在這一點上批評作者的理論。我所關切的是在於指出他是主張這種理論的。這就使他的目的、他對於現有的政客（他是贊成他們的技術的）的批評，以及他明白地把組織結構同人物結構等量齊觀的看法（該書多處都出現這一點）成為可理解的了。

我們現在很快地就接近作者論證的結局了。組織是政治行動的工具。人們決定組織的性質。因此我們需要好人——可尊敬的人物、人道主義者、敏感的人——才能有良好的政府和良好的社會。這些人縱然採用從馬基雅弗利到斯大林那樣一些政客的技术，大概仍將是好人。但是這不是主要之點。主要之點是阿諾德作出了倫理的判斷——這種倫理的判斷，開頭曾為他宣布為理智的政治分析的禍根，乃是原則這種毫無意義的神話一部分。在阿諾德的分析中關於好人的理論是沒有地位的，但是它的結局卻把好人的存在作為核心。好人怎樣和壞人區別開來，表示他思想和行動特點的究竟是哪些預定的目的和怎樣的關於手段的理論，他想建立的是哪一種類的組織，他在此時此地所必須擁護的是哪種特殊的制度改革的綱領——這一切仍還沒有說清楚。由於未能了解政治是倫理的一個部門，作者就被迫笨拙地承認倫理的判斷占有他自己分析中的中心地位。他既沒有覺察他自己的分析的含意，便也不感覺到要去發展一種關於好人的

理論，或者甚至去限制一下他原来的见解，根据这种见解來說，伦理的判断严格說来是无意义的陈述。他对例証材料的杰出的处理使人想到提出一种言之成理的关于好人的理論从理智上来估价是会有兴趣的，但是他把它放过去了。

虽然看起来似乎是奇怪的，作者一經离开了純粹描述的水平，他的思想便异常幼稚。他的方法論是幼稚的。他的社会因果理論是幼稚的。他的未經檢驗的常識的伦理假定是幼稚的。在他发觉了困难而不知如何解决的地方，他的邏輯也是幼稚的。

这种关于技术方面的现实主义和关于原則方面的幼稚性相結合的情况，在社会思想史上也并不是新鮮的事情。这一般都和一种社会利益有联系。在我們今天，給予一种象阿諾德那样的哲学以推动力的社会利益，就是那些智力工作者和在公共机构或政府部门中任事的专业人員的职业上的需要，这群人自认为是独立于其他階級之外的，而实际是在其他階級之間起中介作用的一个特殊的階級。这些人构成官吏中常任不变的部属人員，他們以一种犬儒式的嘲笑态度或憤懣的激怒情緒，观察着事情越变化(在意識形态上)，他們越是保持同样的地位(在实践上)。在相对稳定的时期內，他們是满足于使自己的利益同經濟上統治集团的利益相一致的。在事实上，正如阿諾德自己所看到的，那就是一切政府平时的职能，尽管有它的普遍主义的神話。然而在轉变时期，社会的紧张局势变得那么地显著，以致使經濟上統治集团的威望和安全受到威胁，而始終想象着是他們在幕后統治的那些傲慢的公职人員所保有的地位、权力和特权的例规也随之受到威胁，于是那种利益上的分裂就发生了。如果統治集团采取一种不妥协的态度，有希望使公职人員(官僚或政治的工程师或技师——你們可以爱說是什么就是什么)一起陷于毁灭，这些人便要回顾寻求一个能挽救可以被挽救的东西的“領袖”。作为最后的手段來說，这就意味着一种拿破仑主义。但是如果領袖能成为不平的群众的空泛期望的象征，成为不信任老神話而接受新神話的象征，他便能更容易地作出为挽救现存經濟所必須作的实际事情。罗斯福

便是阿諾德的領袖。虽然他这本书的論題和含义牽涉到那些持久的問題，却必須根据美国目前的利益冲突来考虑它現时的影响。但这是一个很大的問題，这里不是討論它的地方。

## 第二节 胡克先生的民間傳說——一个答复

塞爾曼·阿諾德

編者們要求对悉尼·胡克关于我的《資本主义的民間傳說》一书的书評作一評論。我之所以同意，是因为把我的立場作一簡明的論述，也許对于闡明我們各自的观点之間的差別將有所帮助。在开端的时候，我想說一下胡克先生对书中一些部分所作十分慷慨的贊美是特別使我感謝的，因为那是出之于一个使我最欽佩和尊敬的學者之口。

如果我要描述一下我們态度上的区别的話，我就会說胡克先生是企图发现和分析伦理公式的一位灵感性的哲学家，而我是企图把我同政府机关接触中实际看到和感觉到的东西写出来的一个非哲学的观察者。这后一种类型的著作同写一本小說所含有的創造性工作是没有实质区别的。一个小說家在他最杰出的书中通常是写出他自己的早年生活。他的第二本杰出的书是把他第一本书中剩下沒有談到的东西杂凑而成的。他那些較次的书則都是通过別人的眼光和理論，并通过那些別的书来观察生活的历史小說，而且就在这里結束了他的創作生涯。关于我正在努力从事的那种对社会制度的观察，同样也是如此。我的书是以对我作为审判檢察官审理調查証券交易所的保护委员会改組情况的一种叙述开始的。当本书写完的时候，才发觉这些改組的詳細說明使书的篇幅过长并且也是不便利的。因此除非是作为一般論述的例証，这些改組的情况就被刪去了。然而就我所能加以叙述的范围來說，本书是关于我所見所观察到的人們的行動和思想的一种报导。

对这样的一件工作來說，胡克先生提出要我把政治看作伦理的



一部门并对“好生活”下一定义，在我看来似乎是錯誤的技术。为了抓住要点并精密正确，这样一种叙述与其用邏輯的辯証法，毋宁是須用作者所能作到的最好的修辞笔法来加以表达的。我只能用类比來說明这点：耶魯大学的伊尔基斯<sup>①</sup>教授曾对猿猴作过某些有趣的而且很有价值的观察。假定他正在进行观察的时候，被胡克先生用下列我从胡克先生的評論中稍加改变轉引来的話所打断：“由于未能了解猿猴的习惯是伦理的一个部门，你就被迫笨拙地承认伦理判断占有你自己分析中的中心地位。你既沒有觉察你自己的分析的含意，便也不感觉到要去发展一种关于好人的理論，或者甚至去限制一下你自己原来的见解，根据这种见解來說，伦理的判断严格說来是无意义的陈述。”

我猜想伊尔基斯教授对此所起的反应，也許是会說：“胡克先生請你走开吧。如果我听了你的話，我就不可能把这些猿猴所作的事情用簡單明了的英文写下来了。”

当然，胡克先生不会对一个研究猿猴的人提出这样的意见。然而我认为他是在想，如果在德国能更加謹慎地分析一下好生活的概念，也許会防止希特勒的趋于极端的行为，而在俄国人方面如果更多思考一下革命的原則，也許会挽救了托洛茨基的。他一定认为，如果我先曾分析一下怎么叫好生活，我自己对于政治团体的行为的观察就会更加准确。这是一个哲学家所必要采取的一种立场。然而我认为，它的主要功用是在給与良好的說教以力量和教育意义，而那并不是叙述变动的社会现象的一种正确的工具。

我要赶快声明，对于首先为好生活下定义，然后又写文章来討論人类的制度是和自己头脑中关于这些制度应该怎样行动的见解背离得多么远的哲学家，我也許会是抛弃他的最后一个人了。在这样的著作之中是有給人慰藉也很有趣的东西的。也有一种对理想的富有灵感启示的陈述，甚至以这种方式能賦予这些理想以推动力。然而

---

① Robert Mearns Yerkes (1876— ) 是美国的比較心理学者。——譯者

我并不认为，这种观点能提供一种对理想的效果的正确叙述，也正如伦理的哲学不能产生精神病治疗的技术一样。

且从胡克先生的評論中拿一个例子来看。他說，我的某些观察，特別对俄国的，以及一般对历史的观察，是幼稚的。从胡克先生把政治作为伦理的一个部门，并认为政治观察家在他能叙述或行动以前首先必須为这伦理下定义这种见解出发，我就能看到結論是怎样获得的。根据胡克先生关于政治上的“好生活”的定义，最近俄国的历史是包含着对托洛茨基所犯的一項道德上的罪恶的。这个观点使胡克先生对在墨西哥的一个义勇法庭关于托洛茨基案件的审判用他的声名和威望来帮忙。在这种事业上我是欽佩他的勇气的，但是认为这个观点把政治的观察和判断弄糊涂了。这样慷慨仗义而浪漫主义的仪式似乎就是把政治看作伦理一部门的一种可以預見得到的結果。在我看来，这样的事情似乎就是一个首先为一个民族下一个“好生活”的定义，然后通过这种理論的三棱鏡来看它的行为的人的冒险事业。我以为，那就是在他們实际看到以前首先确定他們要看什么的这种哲学家的心理习惯，而正是这种习惯使他們不适合来对待当前的組織。就是为了这个緣故，当烟雾一經澄清，我們就始終发现实际上管理日常政务的与其是知識分子倒毋宁是政客，而知識分子則在写着他們的歌曲和詩篇。

不論是法律的、伦理的和經濟的哲学，从外向內看是同从內向外看显得十分不同的。“从內看的”观点以为：如果有理性的人們聚首在一起，他們便能使好生活的概念变成一种可行的工具。而从外来看，显然有理性的人們从来也不会是彼此同意的。他們的冲突只是創作出了更多的文献。在进攻的方面，这种文献就象卡尔·马克思的共产党宣言那样是勇敢而浪漫的。在防守的方面，則象我們保守的經濟哲学家和法律家的著作那样迟鈍而混乱。在防守时，即使是马克思也要变成迟鈍而混乱。整个說来，哲学家的陣容就同一种芭蕾舞相类似。见解正确的理論家、法律家和哲学家在舞台的中央，抵抗着见解不正确的人們的进攻。胡克先生是一个輝煌的马克思的解

释者，而且至少今天是处于进攻的方面。他的作用是在于提供反对派，如果没有这种对抗根本就不会有芭蕾舞，恰恰同哈佛和耶鲁两个足球队如果事先就得分达成一种协议便不会有球赛的情况一样。明天胡克先生也许变成一个保守派，有别的人们去向他进攻。至少这种情况是常会发生的。如果没有见解不正确的理论，见解正确的理论便毫无意义了。就整个景象来看，二者都是不可缺少的部分。

一定时期的这种哲学芭蕾舞将代表当时精明人物心中最先涌现的理想冲突。由于司法制度不发生作用，就造成法律著作大批涌现，而现实主义者与原教旨主义派<sup>①</sup>即在其中发生冲突。工业制度所遗留下来的缺口，造成矛盾的經濟和政治理想的定义大批涌现。象邮局那种人所公认的制度，是造不出什么哲学著作来的。所以你如果不是从内而是从外来观察哲学家，你就会得出结论说，社会主义除非作为对适用资本主义一辞的事物状态所引起的异议，它便毫无意义可言。当这种异议最显著的时候，那就意味着两种类型的组织正为争夺最高权利而斗争着。

如果你正在观察这些现象，最有效的方案是不要把道德价值放到组织的类型上去。如果一个博物学家说，蝴蝶比蛆虫过着更好的生活，或是因为狮子是那么地残酷，羔羊就比狮子更高级，那他就会是把一种不相干的和扰乱的意见带到他的研究中去。

就因为这个原因，我不能遵从胡克先生的劝告，而在我从客观的观点论及制度的时候对我的伦理标准来下定义。

然而对我来说，重要的是在于指出各种社会制度的客观观察者的观点并不是为一切目的服务的。它具有一种狭窄而特殊的功用。对于领袖或宣传者来说，它是不适合的。我们不可能从纯粹的解剖标本中得出美丽的画像，而美丽的画像在我们生活之中是有它们的地位的。解剖者的观点只有在解释制度怎样进行工作时是一个有用的

---

<sup>①</sup> 按这是基督教在美国的一种新运动，重申基督教从信仰圣经以及圣经上的奇迹为基础，来反对进化论。——译者

观点。

一种类比在这里是有用的。一个解剖室当然不是一处愉快的地方。我們也不会把祖父的一个解剖图因为它是对老先生的体内工作情况更加正确的描繪，就代替画像悬挂起来。精神病医生当他在恋爱的时候，也不会采取他检查一个精神失調的病人时所取的同样的观点，来对待这高度伦理的情感。然而在这里并没有什么真正的矛盾。一切所必須說明的是：当你希望有一个你妻子的富有灵感的画像时，你就去請一位艺术家，但当她病的时候你就去請一位外科医生。这两个人是从不同的角度来看那位夫人的，但是他們十分不同的技术每一种都是正规生活所不可缺少的。

很多人已經指出，我在解剖人类制度时所站的讲坛上并未备有富于灵感的哲学。在一个解剖室内，祭坛是沒有地位的。这不是說我是在同知識分子、哲学家或相信法律、經濟和伦理的基本原则的人发生爭吵。因为他們身居着非凡的地位。使他們廁身这种地位的不是我，而我就是可能的話也不想把他們从这种地位赶下来。我之所以但請求有权把他們撇开一边，一部分是全然出于好奇，一部分則出自希望这样作，也許能产生出某种的政治技术。

当然，我了解当我談到发展政治技术和对社会失調的診斷时，是暗含有一套未下定义的价值。然而我认为，对这样的一些价值下定义只能引起混乱。这些价值不是从定义引申出来的；为这样一些价值所推动的人們並沒有因这些定义而使他們的观念得到澄清。对社会价值下辯証法的定义的实际結果只是造出象法西斯主义、共产主义、組織化、官僚政治等等的一批辞藻，而这些辞藻却对分配物品的实际方法是有妨碍的。

我把提供一种富有灵感的哲学的任务留給哲学家，这种哲学将使我們对更有效地分配物品获得信心。然而我并不认为，他們将通过邏輯的过程来达到那种哲学。我自己的观察促使我相信哲学离开了組織便毫无意义，明天的哲学将与明天的組織一同成长。至于究竟先有哲学还是先有組織，我就不愿进入这种論証了。这就同关于鸡和

蛋的老論証一樣。我宁愿說，它們是一同成長而彼此模鑄着對方的。

最后，我的信念是：现实主义的或揭露真相的态度不是解剖室和富有灵感的哲学家研究室之間的桥梁。它只是頌揚一種我們普通称为理智上的完整性的流行神話的一个仪式。我已在自己的一本书中用橫书在紐約郵局正面的标語來說明揭露真相的毫无价值。这标語是：“不論雨雪、酷热或晚上的幽暗，都不能阻止这些邮差迅速地完成任务指定的巡迴递送”。如果揭露真相，这个短語便改成：“纵然天气不好仍将运送信件”。可是这样改了的人，就会既不了解建筑的作用，也不了解把組織結合在一起的感情因素。

### 第三节 既不要神話，也不要权力——一个答辯

悉尼·胡克

阿諾德先生对我評論的答复具有其全部著作所特有的既富魅力又在溫雅中帶有文不對題的性质。但是这篇答复沒有能針對我所提出的任何基本观点同我爭論。当然，把我的态度說成是“富有灵感的”不仅是客气的称呼，而且一目了然地是不准确的。拿它来和他自己的“观察”态度作比較，这也并未証明是有道理的。毕竟，是他告訴我們說他正为“有人道主义动机的可尊敬人物”从事著作的；是他认为政治家是“自私自利”的；是他明白地确认“一切（观察者）必須担心的是逐漸取得政权的人的性格。他是不是认为他們是良好的組織者，同时又是寬容而有人道主义精神的呢？如果他获得这样的結論，他就不必去担心‘不能平衡預算’了”（着重点是我加的）。

当我問阿諾德先生他用这些伦理学上的名詞有些什么意义，以及他怎样使运用这些名詞来和他的一切伦理学上的陈述都是毫无意义的这一論点一致起来时，他回答說，我是在試圖用富有灵感的鼓吹来代替叙述和分析，而他这本书不过是“对我所见和所观察的人們的行动和思想的一种报导”。如果是这样的话，我就要想来問一問阿諾德先生，究竟是誰写第13章和第14章，以及他书中其它的許多篇幅

的。在介紹“明天的社会哲学”的第13章的开头一段，我們讀到：“必須說些什么来指出人們應該信仰什么，来使他們变成更好，更能合作，更为正直和更为愉快”（第332页，着重点是原有的）。我不能硬說这是富有灵感的，但这总不仅仅是描述的，而有某种更多的东西。阿諾德先生被迫得放弃他书中的一大半篇幅，才能逃出他自己不适当的分析給他所造成的死胡同，这一点是有非常重大的意义的。

但不幸的是：即使阿諾德先生退回到單純的描述，他也沒有下来面对我所提出的关于他对政治行为所作的报告是否恰当这个問題上的困难。他沒有解释：如果所有的政治行为都是神話，为什么接受的是一种理論，而不是另一种理論；为什么大家都用同样的鬼話和马戏技术时，一种組織却战胜了另一种組織。他偶然談到“利益”，但是沒有指明这些利益是什么或它們是怎样进入政治生活中去的。他沒有在“假的”神話和“毫无意义的”神話之間，也沒有在其所以毫无意义是因为“未經解释的”神話和其所以毫无意义是因为“自相矛盾的”神話之間作出明确的区别。他对于是否只有政客在管理政府，“而知識分子則在写他的歌曲和詩篇”或“是否高踞非凡地位的”就是那些知識分子，也从来沒有說清楚。在他的书和他的答复中，他是二者都談的。

由于看到阿諾德先生对他自己的立场也难于了解，他該会那么地完全誤解我的立场，我是絕不奇怪的。情况并不是我相信一个人在他能描述政治实况之前，必須有一种关于好生活的理論。我所断言的是：对政治实况的一种合格的观察必須注意这样的事实，就是人們有时是明智地行动的，即在行动时看到它的后果的。在这样的行为中沒有什么不自然的东西，而叫人注意其重要性，也沒有什么灵感性的东西。不管我們愿不愿意，总之人类的行动是有后果的。能够看到这些后果，并且把宁取某些后果而不取其它后果的选择組織成规范准则以支配以后的行动，是人們的天性，而不是伊尔基斯的猿猴的天性。科学的研究将表明这种形式的行为是在人們之中而不是在猿猴之中发现的。我們并不需要有一部道德法典来发现是有各种的

道德法典的。我們所需要的，在这里正同一切别的理智探究中一样，是一项假设。阿諾德先生所认为是哲学心灵的不合适的事情，即“在实际看到以前首先确定要看的東西那种习惯”，乃是进行科学研究的 *sine qua non*（必要条件）。如果阿諾德先生不晓得他要看的究竟是什么，我们就奇怪他怎么能看到什么东西。

但是当我们离开了政治上的描述这一水平而极力主张应该采取某种的政策（正如阿諾德先生在他已否认是他自己的他那本书的那一部分所主张的）的时候，或当我们断言这个领袖的品质比另一个领袖的品质为可取的时候（如阿諾德先生当他支持罗斯福时所作的）——那末我们就是明白地在作一种价值判断。理智要求我们要弄清楚这些判断的性质，以及它们的根据和它们的后果。现在阿諾德先生自己就承认，当他谈到消除社会失调的技术时，他是暗含有“一套未下定义的价值”的。但是他又立即补充说，“然而我认为对这样的一些价值下定义只能引起混乱”。关于他的理由我将过一会马上加以考查。然而这一让步，即承认了凡是政策都预先假定了价值判断，那就是我为证实我的批评所需要的一切，我所批评的就是：他在描述政治上的政策的性质时是自身不一贯的，而对他自己的价值判断是不清楚的。难怪他在主张政客们要宽容和抱有人道主义精神的同时，又对斯大林和希特勒残忍的虐政掩饰过去！

但是阿諾德先生为什么认为价值的定义只能使我们混乱呢？因为“这些价值不是从定义引申出来的：为这样一些价值所推动的人们并未因这些定义而使他们的观念得到澄清”。当然价值不是从定义中引申出来的，恰恰就同一种疾病不是从疾病的定义中引申出来的一样。他的这种意见，丝毫也不相干。阿諾德先生在这里是把“定义”散漫地用作分析的一种同义语。难道他果真认为，人们了解他们所承认的价值，不须对产生价值的周围联系，以及他们这种承认的原因与后果作分析吗？如果阿諾德先生坚持这种知识可以不經分析而获致的話，他才真的简直是对价值作出了一种灵感式的理论。当然，确有許多为价值所推动的人并不能或不愿意用分析来弄明白这些价

值。这是一个事实，而且一切科学的历史理論都須注意这点。然而沒有別的方法来澄清价值，这还仍是真实的。这是否就象阿諾德先生所提出的，意味着我认为“在德国能更加謹慎地分析一下好生活的概念也許会防止希特勒的趋于极端的行為”呢？絕不是这样。在我的历史理論上，有別的一些因素比适当的語义分析对各种事件的形成发生更大的影响。但是一种更为完全的分析就会表明：希特勒（或斯大林）趋于极端的道德品质，阻止了我們把組織的权力和成就作为崇拜的偶像，而且在某种狹隘然而重要的限度內加强了我們对于把它們向其他地方扩展的企图的反对。

就我所見來說，在阿諾德先生和我自己之間的真正爭端是在于：政治作为一种科学和艺术來說，是否能不要规范判断也行，以及规范判断是否能被分析为关于明智的利益的对象、即在經過反复考虑以后所想望的对象的陈述。我对第一个問題的答复是否定的，对第二个問題的答复是肯定的，而阿諾德先生則似乎对两个問題都作出不一致的答复。我們可以把他对托洛茨基一案的引証来作为一个具体的例証，指出怎样难于发现他的意义所在，以及在任何的解释中都陷入自身不一貫。我同約翰·杜威一样，都并不是托洛茨基或別的莫斯科被告的人政治上的同党。但是对莫斯科审判案确定真相而支持杜威的調查委員會，对我來說似乎是十分重要的。关于这点，阿諾德先生写道：

“根据胡克先生关于政治上的‘好生活’的定义，最近的俄国历史是包含着对托洛茨基所犯的一项道德上的罪恶的。这个观点使胡克先生对在墨西哥的一个义勇法庭关于托洛茨基案件的审判用他的声名和威望来帮忙。在这种事业上我是欽佩他的勇气的，但是认为这个观点把政治的观察和判断弄糊塗了。”

那末阿諾德先生究竟试图說的是什么呢？是說在政治上沒有“一种道德上的罪恶”这样的东西，因此政府不可能犯这种罪嗎？还是說，不論是不是在政治上犯了“道德罪”都是不重要的，或者也許只有这一特殊的罪恶是不重要的呢？或者正如他最后一句話所启发的，是



絲毫沒有犯政治上的罪惡，而托洛茨基縱然有杜威委員會的決定仍是好所指控那樣有罪的呢？如果他所說的是第一種情況，那我以為人類的良心是反對他的，而且他自己的言語習慣也對他自己玩了奇怪的手段。因為他在他的書中使用了道德判斷的語言，而且當他無意於作頑固的空想時也許就會承認一個“陰謀陷害”便是一種道德罪（如果我沒有弄錯的話，他甚至對某種例如薩古-房澤蒂 [Sacco-Vanzetti] 案表示了抗議）。如果他說的是第二種情況，那末不論政府是否犯道德罪都是不重要的判斷當然也是一項道德判斷。這就會意味著阿諾德先生自己有一種關於政治上“好生活”的觀點——一種寬容陰謀陷害的觀點——但是沒有覺察它是什麼。而且由於某種奇怪的理由，他以為不去了解這種觀點是一種道德，這樣便使他免除了加以查核或批判的機會。然而如果他以對美國不發生影響為理由，而認為只有這一特殊的陰謀陷害是不重要的話，那他是明明白白地錯了，而且會成為一個不成器的政治學家。因為俄國的制度曾被拿來鼓動美國的人民把它作為我們自己的一種抉擇，而且製造陰謀陷害的方法早已為某些有關的政黨力圖在美國推行，以便促進俄國的利益。最後，如果他认为莫斯科的審判不是出於陰謀陷害，那末他是根據哪一種可能的理由，才會想像要去發現這種陰謀陷害的真相這種願望是一定會把我們的判斷和觀察弄糊塗的呢？其實，要是根據這後一種意見，則他應該是首先支持杜威調查委員會的人之一。阿諾德先生真正相信什麼是他自己的秘密，但是他言論混亂的客觀影響是在於支持這樣一種的立場，即凡是存在的都是正確的。

阿諾德先生認為組織是對各種社會哲學必要的補充，這是完全對的。但單是組織還是不夠的。我們也必須有一種社會的哲學。絕對地效忠於一種社會哲學而不管能使其實際可行的條件和環境，是不明智的空想主義。絕對地效忠於那些組織，而不管它們所產生的生活的性質，是墮落為對理智的歧視。阿諾德先生要我們在不加控制的神話的精神錯亂和不加控制的權力的不人道行為之間來作選擇。我們對這二者都加以摺棄。

## 第五章 論作为武器的思想

### 第一节 思想的解释

思想可以用各种不同的方式来探討。我們可以探究这些思想的正确性。我們可以把思想的起源作为一个人的传记中的事件，或作为社会历史中的力量来加以研究。我們可以把这些思想的内部联結关系揭露出来，加以巧妙安排，以使得掩盖在修辞手法下的邏輯或不合邏輯的型式成为显然可见的。我們可以研究各种思想被接受或被拒絕的原因，把它們同个性和文化的其他方面互相关联起来，把它們作为需要和利益的表现来加以解释。

所有这些处理思想的办法都是正当的。但是这些办法并不是对一切領域和任何一个領域的一切問題都同等地适切的。物理学說史对自然科学家的問題似乎就不象經济学說史或法律学說史对社会科学家那样关系密切。有无关联，当然是一个程度的問題。但是只有当我们对于我們所要求获致一种答案的那个問題有了比較清楚的概念时才能把这种程度估計出来。正是这种不能把問題——我們且不說是要解决的，而是說要进一步澄清的問題——确定下来的情况，才使得当今流行的知識社会学中关于各种思想观念的性质有那么多不严谨的糊涂想法。

讀一讀麦克斯·勒納(Max Lerner)的《作为武器的思想》一书便能使以上这些思考得到檢驗。它在好多方面都是一本奇妙的书。在組織上奇妙，在书的原文意义上奇妙，甚至在作者的意向上也奇妙。其所以把八年的时期中作成的、从关于最高法院直到关于达斯·帕薩斯的小說这样題材范围极广泛的这些杂文和評論放在一起的原因，似乎就是勒納先生所声明的，它們显示出“一項把它們結合起来

的观点的內在統一性”。这种观点就是书名所說明，并在以《思想就是武器》为題的第一章中所申述的。

要來了解勒納先生这本书，一种經過考虑的办法，至少也必須以某种方式注意到，作者所坚决主张的乃是該书的統一的特色，即使結果就某些他所論及的思想家來說，他的观点既不明确也不前后一貫，而且他的目的也是和他所想象的不同的。了解这些論文的更为自然的办法，要不是勒納先生強調所謂加以統一的观点的重要性，那末就会把它們当作偶然集合的片断，有些是好的，有些是不好的，有些則无可无不可，并且对勒納先生与其是作为一个政治思想家，毋宁是作为一个作家的品质來作一般的評价。

## 第二节 思想和直觉

我想采取这种更为自然的方法来开始，因为勒納先生作为一个作家的天賦不是无可取之处的。这些天賦主要是在于文笔有一定的新穎性，使他能把平凡的話說得清脆而够味，而且有一种作同情的解释的能力，这在介紹作家們本身就很晦涩的学說时是特別可貴的。勒納的《在維勃伦思想中什么是有用的东西？》一文就是这些能力的一个很好的例証。他使讀者处身于維勃伦的一切主要思想从之輻射出来的那个視野的中心。他用这种方式來引入对維勃伦思想的整体作一种富有想象力的領会，沒有这种領会力則維勃伦的著作对普通的讀者來說便是枯燥无味的讀物。

《作为思想家的希特勒》一文或許就是具有解释能力的一个更为高明的例証。希特勒之所以如此固執着魔的理由，因为对他的个性、他的背景和战后德国的貧困交織在一起而迫他如此的情况作了描述，也就形成了。我們懂得了为什么恰恰是那种不把話說得有意义的情况才使《我的奋斗》一书获得效果。批評也不是沒有，但其要点毋宁不是在于証明希特勒的思想不合理智，这是一件容易的工作，而是在于使他的情緒上的紧张状态和思想結構成为可理解的。他不是作为一个怪物而是作为一个被人理解的病号出現的。我們的理解包

括着社会的和文化的传统，在这种传统中这样一个病号能建立起显得健康的正常标准。“在某种意义上希特勒是政治思想上的爱德华·李尔<sup>①</sup>。他曾教给我们：正如一首五行俗谚把莎士比亚逐出我们的深心一样，根据一条类似的格来舍姆法则<sup>②</sup>不合逻辑的政治思想也要逐出合逻辑的政治思想”<sup>③</sup>。

这代表了勒纳的解释手法的最好的情况。每当他重述象霍尔姆斯(Holmes)那样的著作不完全的思想家的观点时，或是当他论及象达斯·帕萨斯<sup>④</sup>那样用间接方法来发挥思想的文学界人物时，这种手法也产生某些卓见。在另一方面，每当他碰上一种明确地说出来的观点时，勒纳作为一个作家的缺点是彰明昭著的。他对于那种以明白说出的假定为依据，其逻辑含义已发挥出来，并且把有效性寄托在被断定的证据之上的论证，就无能为力。在这意义上，勒纳的书中并没有对任何一种思想所作的分析。他似乎准备好去探索一个人的思想的几乎每一方面，而唯独对科学的理解和行动这种目的来说，最为重要的方面却除外。由于以直觉的和诗的方式来对待思想，在那些思想对科学探究和分析提出挑战的地方，勒纳甚至把十分显明的东西也说错，并把原来早已弄清楚的事情也弄糊涂了。他把别人的思

---

① Edward Lear 是英国的画家和荒唐的诗人(1812—1888)。——译者

② Sir Thomas Gresham 是英国著名的财政家(1519?—1579)。格来舍姆法则是指一种货币流通的法则，即由贵金属铸成的足值铸币会被不足值的铸币或纸币驱出流通范围之外，亦即所谓恶币驱逐良币的法则。——译者

③ 在传达希特勒思想的性质时，勒纳犯了一个非常大的关于事实方面的错误，那没有多大关系。他描写希特勒坐在维也纳战前的廉价餐厅中“使他们(顾客)对他攻击犹太人和魏玛(1)政府着了迷”。其所以没有多大关系，是因为在这里不是一个为关于希特勒思想的一种假设提供证据的问题，而是滥用偶然事件来暗示一个失败的自我中心狂者那种有计谋而愤怒的歇斯特里的問題。我们并不想抓住勒纳在记载事实方面所犯的錯誤来反对他，也正如不想因为一个诗人胡乱采用了某种历史或地理的事实以求某一行诗的音韵协调而来反对他一样。

④ Dos Passos 是美国作家，生于1896年。——译者

想作感情化的处理，甚至弄到完全失去了这些思想的輪廓的地步。对一个詩人來說可能被原諒的事情，对一个要被認為是政治学家的人來說，就是一个严重的缺点了。

勒納对思想的直觉解释能怎样引入歧途，可以用他論列宁《国家与革命》一书的文章来作例証。不管对这本书能說些什么，它的論証总是清楚的。这是为一切批評家所承认的，即使当他們认为論証是显然錯誤的时候也是一样。留待麦克斯·勒納去发现，而在人民陣綫的那些最熏熏然的日子也从未有人如此大胆敢于提出过的是，认为列宁的《国家与革命》也能被解释成是为人民陣綫的这种阶级合作的变种作論証的。不論正确与否，列宁的論証从头到尾恰恰通篇是要反对这样一种观点的。但是照勒納說来，列宁的这本书

“包含有两条分歧的方向路綫……这些語調(!)之一，便是暴力革命的不可避免性。另一种語調是各国民族經驗和經濟发展、各国政治形式和革命气质的独特性……前者导致严厉的反改良主义……后者导致強調‘民族問題’，強調民族传统和民族气质，以及，在恩格斯的著作中，強調‘工人阶级只有在民主共和国这种政治形式下才能实行統治’的論点……根据列宁自己的推理……諸如杰斐逊主义、杰克逊主义，以及新政革命等多数派的革命，如果有勇气地和巧妙地加以引导的話，到头来势必使一种反民主的资本主义冲击仅仅成为自杀性的冒险主义。”

在这里成为問題的仍然不是列宁思想的真相而是这些思想的意义。而为勒納所曲解得完全走了样的，也就是思想的意义。列宁在任何地方都沒有把他关于必須怎样取得国家权力的理論和各国民族經驗的独特性对立起来。他之所以強調民族經驗的區別，只是为了論証这些區別并不影响資本主义发展規律、阶级斗争、国家的理論、以及在金融資本时代夺取政权等等本质上的正确性。勒納不仅沒有抓住列宁的意思，而且也沒有抓住恩格斯的意思。在他所引証的恩格斯那句話后面紧接着的就是指出这样一点：“这种民主共和国甚至是适用于无产阶级专政的一种特殊形式，这一点已經被法国大革命証明了。”而且如果他不是滿足于列宁所引証的恩格斯的話，而是去

查看一下恩格斯本人的著作，他就会看到恩格斯在这里正是批判德国社会民主党人未能为一种民主共和国去作斗争，以及批判他们关于可以在德国和平地达到这样一个共和国的信念，更不必说进一步关于一个民主共和国可以和平地成长为社会主义的信念了<sup>①</sup>。

因为勒纳关心的不是思想本身的结构，而是把这些思想凭自己的想象加以重新构造，连很容易获得的资料也没有用来对证一下，这样他就把那些虽有联系但又须仔细加以区别的问题都混在一起了。因此就难以确切地说出他所讨论的究竟是什么问题。在他论列宁的这篇文章中，至少有四个问题他当成一个问题来处理了，那就是：是否能和平地过渡到社会主义；社会主义是否应当通过人口的绝对多数的委托来加以实现；多数统治的形式是否应当是一个阶级的专政；这后者是否包含着一党专政。列宁对其中每一个问题的观点可以是错误的；但他对其中每一个问题的观点也的确都是很清楚的。即使当它们同马克思和恩格斯的观点不同（如在某些方面确是如此）时，也还是这样。

### 第三节 思想和行动

勒纳先生告诉我们，把这些论文统一起来的观点就是“思想是武器”。这是一句简单的话，直到勒纳先生开始说明他用来指什么意思以前，本来似乎是清楚的。而如我们将见到的，经他一说明，情况就变得：作者所用“思想”和“武器”这些语词是令人惊讶地不明确的，他自己对思想发展经历的特点的说明是前后不一贯的，而他谦虚地作

---

<sup>①</sup> “人们欺瞒自己和政党说，‘现代社会之长入社会主义’并不发生这样的问题，就是由此要使它象螃蟹必须被迫使它旧的外壳破裂的那样，必须从它旧时的社会制度中脱出，好象这个制度在德国又不必来冲破那还是半专制的而又非常混乱的政治秩序的枷锁”（见《新时代》德文版，第20年度合订本，第1集（1901—1902）第10页。恩格斯还进一步象马克思在他以前所作的一样，把象英国那样的一些国家作为可能的例外。列宁在这一点上曾同他们发生争论，他的论证的正确性是可疑的，但他的观点是毫不含糊的。

为思想上“一次哥白尼式的革命”来提及的观点是那么地混乱，甚至沾污了作者的目的。

談到他探討思想的办法时，他說：“簡單說起来我把我的办法看作是一种工具性的办法；我越来越企图把思想看作是每一个人为解决他的紧张状态而作个人斗争时的武器，以及每个时代和每种文化所具有的为权力和秩序而斗争时的武器”。而在他的第一章中又說：“这种办法看到思想只有在一种为权力和价值而斗争的动的周围联系中才有意义”。

除去不幸在最后一句中所用的“只有”一詞外，这是够直截了当的。在不論为社会的或个人的权力而进行的斗争中，一切思想都是武器。但是要注意：虽然“思想所采取的形式是相对于思想在其中发展和被运用的文化与时代而定的；但是思想本身仍然还是有其正确性的內在标准的。这些內在标准的总和便是我們由于缺乏更好的术语而称之为‘科学’的东西，虽然哲学家可能更喜欢称它为‘真理’”。因此，科学的思想就也是在个人和社会的斗争中取得权力的武器。作为武器来看，它是怎样同非科学的武器相区别或相比較的呢？知道这点是很重要的，因为照勒納看来，“最終将使法西斯主义失败的，要算它的反科学的偏见比其余一切都起更大作用。”那末显然当赢得权力的工具（思想）是不科学的（假的）时，长久保持权力的机会就不会象它用科学的（真的）思想来取得的时候那样大。但是这不可能是勒納的意思，因为这是和他整个討論的主旨相矛盾的，这种主旨是說：思想之是否被接受，同思想的真假无关；如果有某种关系的话，則就是一种思想越訴諸“非理性的”东西，它就越有希望为自己开辟前进的道路。

勒納的意思是什么呢？其所以难于說出他究竟是什么意思，是因为在这一点上他的議論中有一种双重的混淆。他有时談到那些思想之所以是“正确的”或“真的”，是因为它們是有效力的；而有时又不顾它們是否有效力而称思想为“正确的”。他似乎是从使用某种武器（思想）来达到夺取权力的目的可以有效力这一点是真的那个陈述滑

落到在达到夺取权力的目的方面有效力的武器(思想)是真的这一陈述上去了。但是从某种目的可以用一种谎言、一种半真半假的道理、一种口头的咒语来达到这一真的陈述，却丝毫也不能推论出这些思想(武器)本身就是真的。

还有，从他的思想是为权力而斗争中的武器这一论点，应得出一切社会的理论和学说都是意识形态，即权力政治的工具这一结论。但是勒纳似乎又从这个结论缩了回来，并且不顾他所明白表示的“思想必然是武器”的说法而斥责现实政治(Realpolitik)，用思想来作武器的厚颜无耻。在谈到他承认使他感到突然的斯大林-纳粹条约时，他说：“我们所谈论的是现实政治的厚颜无耻，这种情况仍然一如既往贯穿着意识形态的考虑，这不是因为这些考虑是不恰当的，而是因为它就象我们得以使用和放弃武器那样来使用和放弃思想”(着重点是我加的)。

难道这不是非常奇怪的事情吗？勒纳刚刚告诉我们说一切的思想必然都是武器，但是他现在却完全离开了他自己的论点，并且对现实政治甚至连把意识形态——这些意识形态是没有科学保证的——作为武器来使用也提出抗议了。他要是始终如一的话，这恰恰应该是他所期待和拍手赞美的事情。

勒纳现在又跳到另一种区别，来挽救他的思想是武器的论点，而同时又在现实政治和其它形式的政治之间作出区别。他在运用那些思想的各种目的之间作出区别。他问道，“在极权主义和民主政治之间究竟在运用思想的态度方面有些什么真正的区别呢？”二者都是把思想作为争夺权力的武器来使用，但“重要的区别是在把思想作为工具的办法和用思想来操纵的办法之间的区别。工具性的办法承认那些思想都是为一种生活方式的利益并在为取得它的成就而进行的斗争中所使用的。但它也是人道主义的……操纵性的办法只把普通的人看作那么多供使用的材料……如果你把思想从工具性的观点来看，你首先注意的是思想的正确性<sup>①</sup>，以及将从之产生的社会团结的结果。如果你把思想从操纵性的观点来看，你所注意的只是你对思



想能如何加以利用而已”。

如果把这段話同勒納所說的其它东西結合起来，我敢說沒有人能把它讲出什么道理来。以前把“工具性的”說成是一种分析思想的方式；现在却把它說成是一种运用思想的方式。是什么东西使那些作为工具来使用的思想成为正确的或真的呢？是那些思想的目的还是在达到目的方面的有效性呢？如果是那些思想的目的，那末勒納所說的就是好的目的使思想成为真的，而坏的目的使它成为假的，这是荒謬的。如果使那些作为武器的思想成为真的不是由于目的的性质，而是由于这些思想在达到無論何种目的时的有效性，那末在“工具性的”和“操纵性的”办法之間来作出区别便是无的放矢。而且为什么要把这些看待思想的不同办法同民主的和极权主义的国家相互关联起来呢？那些“操纵”思想的极权主义国家，难道不是对創造性行动和社会的团結产生效果——而且有时这种效果还太大了嗎？在一个民主制度中对思想难道就不从它可以被使用这方面来看嗎？而且如果照勒納所說思想必然是武器的話，任何一个人从可加使用的观点来看思想又怎么能受到斥責呢？此外，勒納本人就曾坚持民主国家恰恰同极权主义国家一样想玩弄意識形态的，它們之間的“基本区别”是在于后者“掌握軍事、經濟和宣传的技巧的集团公开地是政府一部分”，而在前者“为了符合民主的修辞学也仍須有很大的巧妙性”。也許就是这样。那末为什么它們的目的突然又被說成本质上不同的了呢？

并不是由于勒納的著作的缺乏一貫性，而是由于难以对他所用的語詞指定自身一致的意义，才这样使人困惑。以上所引証的那些話的作者是否懂得他所要說的是什麼，那是十分可疑的。勒納把他对待思想的办法說成是“工具性的”，那是令人遺憾的事情，因为

---

① 但在序言里，勒納在指出他的把思想看作工具的办法的特征时，說的恰恰相反：“使我发生兴趣的，主要不是思想的調和或邏輯的結構，或甚至也不是思想的正确性”（着重点是我加的）。

它能使人誤解以为它是同杜威对待思想的工具性的办法有什么关系。在杜威，只是在这样的意义上才說一种思想是解决一种困难或问题的工具，即：思想引导我们对符号和事物所进行的操作和实验，结果达到一些观察，这些观察证实或否定了从它的断言邏輯地推論出来的預言。这就使得我們能首先确定我們是否有一种思想；以及其次根据照这思想所作行动的有关后果来确定其真或假的程度。勒納既不知道一种思想究竟是什么，而对于証实一个思想的正确性的方法也并没有一个适当的概念。

#### 第四节 在行动中的思想

有时一个人的理智活动程序比他的理論公式好，特别是他如果不是在方法論上很老练的話。因此我們且来检查一下，勒納究竟把他对待思想的“工具性的办法”用来于些什么。他的办法对于“看作是每一个人为解决他的紧张状态而作个人斗争时的武器，以及每个时代和每种文化所具有的为权力和秩序而斗争时的武器”的思想，究竟实际弄清楚了多少？

細心地閱讀一下这些論文，就显示出勒納在發揮了他最好的解釋的工夫，而揭露出各种类型的情感和理智偏见的地方，他对他的論点所提供的确証就是十分可疑的。而另一方面，在他把思想明白地当作爭夺权力的武器来处理的地方，他的解釋就随着他自己的态度和政治信仰而轉移。有时他的解釋是那么地远离目标，不中要害，以致会使人想到他的著作与其說是认真地注意証据，毋宁說是打量着讀者大概会接受什么，就怎么写的。在他討論思想的正确性的有几个场合，他放弃了他的“工具性的办法”，而并未能在詳細說明这些思想的意义方面获得較大程度的准确性。我对每一点来提出一些例証。

勒納先生在1933年談到包括新政在內的一套思想和制度实践时說，这些东西代表着“走向組合国家 (corporate state) 的一种办法”，其实那在实际上构成一种“半独裁制”。勒納在1936年又把新政认为是一种危机时代的民主，那几乎就是人民陣綫的美国的对等

物了。而在1939年（但在斯大林-納粹條約締結以前），他又提到“某种称作‘新政’的东西使今天美国处于那些进步政府的前列”。勒納先生並沒有承認他在1933年的看法是錯誤的，而僅僅承認他的辭句是“过于強烈”了。但是他若不是在1933年時是錯誤的，就得是在1939年春天時是錯誤的（或者是兩個時候都是錯誤的）。一種對待新政的工具性的辦法，能在這樣短促的時期內提供我們這樣互不相容的讀物，對於表明思想怎麼是爭奪權力的武器是沒有很大幫助的。

勒納先生對待思想的“工具性的辦法”怎樣能變成理解思想的方法，在他對帕累托的傲慢議論中，以及在他對美國思想家的社會過程學說所作的評語中都表現得很明顯。他承認帕累托具有輝煌的直覺，但是當他加以論述的時候，這種直覺便又都化為人類的行为是非理性的這樣一句平常話了。雖然帕累托的方法，與其說是一種成就，毋寧說是一種綱領，但勒納既沒有抓住這種方法的重要意義，也沒有抓住其主要的弱點：忽視假設的作用。他干脆地毫不覺察到環繞着社會特選人物的循環這種學說四周的一整串問題。這些都被作為帕累托輕視民主的一種表現而被拋開了，縱然有很多愛民主的人也都把它當作一種正確的歷史真理（不是象帕累托所認為的心理上的真理），它使民主主義者不得不去發現特殊的機構來控制官僚主義的濫用權力。至於對勒納的解釋的頂峰，即他的“帕累托的共和國現在已是一種現實——那就是希特勒的極權主義國家”這一主張，我們只能說這是“廢話！”或是要更加描寫清楚一點的話，我們只能說這是處於麥爾康·柯萊<sup>①</sup>所使之著名的那種批評的水平上。

美國的社会學家將會大吃一驚，知道社會過程學說和它的附屬物，即對因果關係的多重因素的信念，“通過它的使堅持現狀和害怕革命行動的狀況合理化的作用……已在各種事件的運動中帶有一種明確地反自由主義性質的涵義”。由於篇幅的限制不能對這種論述及其假定作適當的分析，這種假定就是：象勒納所設想的，代替革命

---

① Malcolm Cowley 是美國當代的一個作家，著作甚多。——譯者

行动的唯一选择就是为现状辩护。只要說一下这一点就够了：勒納不論对社会过程学說还是对因果关系的多重因素的学說都作了錯誤的論述。对前者的錯誤，是在于把一种关于不断的和逐漸的連續性的学說归之于它的提倡者，这种学說也許是在薩威尼<sup>①</sup>的著作中发现，而不是在黑格尔、马克思、齐美尔<sup>②</sup>、古萊(Cooley)、杜威以及其他对發揮这一观念作得最多的人的著作中发现的；对后者的錯誤則在于把这样一种信念归之于它，即相信在解释特殊的问题时一切因素都是同等有关并有同等分量的——这是一种真正异想天开的想法。进一步来看，即使照勒納論述这些理論的錯誤形式，也能很容易地指出这些理論并不必然包含着对现状加以接受或推崇。它們在邏輯上是同对一定社会秩序所抱不止一种的态度可以相容的<sup>③</sup>。

勒納对于历史唯物主义理論的說明就是对待思想的一种非工具性的办法的例証。这里不是对于个人或社会爭夺权力所使用的武器的解释，而是对于如勒納所了解的一种学說的叙述，同时也是以这种学說是真实的为根据而吁請加以接受的一种主张。但是在这里勒納对真实性是怎样理解的呢？历史唯物主义的理論之所以真实，是因为“它給人一种預言的基础，这种預言虽然决不是不会犯錯誤或很精确的，但却提供了一种行动的出发点”。要注意为之而采取行动的那些目的是並沒有指明的。我們推断，这种理論的正确性是同行动有无“創造性”或是否产生“社会团結”的結果无关的。如果是正确的話，它就能为一个具有想了解社会的任何政治信念的思想家使用，比

---

① Friedrich Karl Savigny (1779—1861) 是德国现代法律科学的奠基人。——譯者

② Georg Simmel (1858—1918) 是德国著名的唯心主义哲学家，以分析研究社会相互作用的形式著名，著作丰富，涉及哲学、历史、伦理、宗教、艺术各方面。——譯者

③ 勒納先生对这一派作者大部分的知識不幸都是从第二手的資料得来的。当他談到他們信賴“艾奇荷恩(Eichhorn)的关于社会的复杂性和多重因素的学說”的时候，显然他讀过的不是艾奇荷恩而是阿耳比翁·斯莫耳(Albion Small)的著作。

如說用来預測各种事件并根据預言行事。

如果这便是提出历史唯物主义的正确性問題的方法，为什么所有其它的理論不該用同样的方式来檢驗它的正确性呢？正确性的問題，是可以同下列各問題明白地区別开来的，如果不是割裂开来的話，这些問題便是：某甲怎样会来信仰或发现这个理論的？是哪种文化的土壤和气候促使它被接受或拒絕的？它是为哪种政治的效用和目的服务的？等等。在一种學說意义不是充分明确以使我們能說出哪种証据可以証明它的正确性时，那末在上一句中所提出的这些問題是能在某种程度上幫助說明它的意义的。但是在任何情況下，关于思想所从之产生、盛行和消灭的历史条件、社会条件、階級条件、职业条件或心理条件的知識，对于决定思想的正确性問題都是不充分的。

不幸，即使是勒納对待历史唯物主义理論的非工具性的办法也由于犯了一个根本的錯誤而使它归于无效。他写道，“用马克思主义的術語來說，生产条件决定生产关系”。不管勒納怎样力图避免这个結論，这种錯誤的結果是得到某种与其說接近马克思主义历史观，毋宁是更接近技术史观的东西。他又說，“它們（生产条件）决定一个社会的階級結構——簡言之决定其社会秩序——不是在一种严格的和机械的决定論的意义下，而是在这样的意义下，即它們代表着一个社会中的一种頑强不屈的強制力，这种強制力是社会秩序須加以考慮并必須以之为基础的”。<sup>①</sup>当他这样說的时候，他只是把这些条件降到了一种必要条件的地位。如果我們拿物理因素或生理需要来代替他的“生产条件”的話，他的命題会是同样真或假的，因为物理因素或生理需要也是社会秩序所“必須加以考慮并必須以之为基础的”。

在勒納詳細說明历史唯物主义的时候，他曾承认人类的努力、各种行动可能性之間的選擇、机会和偶然性的作用、传统和社会习惯勢力，以及包括科学在內的意識形态的要素对社会的經濟結構的影响

---

① 重點是我加的。

等等的重要性。够諷刺的是：他也陷入了一种关于因果关系的多重因素說，在其中对他所沒有清楚地說明的經濟因素給予最大的分量，而并没有指出这种分量是怎样被确定的。

## 第五节 思想和目的

勒納先生告訴我們說，对待思想的“工具性的办法”是在其所致力之目的上同“操纵性的办法”有差別的。所以我們为此得多亏勒納先生来考慮一下他的目的。也許这些目的将在某种程度上帮助說明他的工具性的办法。哎呀！他的目的正和他对他的方法的說明一样令人不能理解。因为如果我們从他所建議用来达到目的的方法，以及他所从事促进目的的行动来解释这些目的的話，它們是同他所公开承认的目的几乎完全不相符合的。

勒納把他自己說成是一个民主社会主义者，一个人道主义者，而且还說成是一个自由主义者，要是把这个詞和它經濟上的放任的涵义分开的话。对于一个持有这种目的的人來說，他在“輿論工业中的自由”一文中的建議是真正令人感到驚訝的。他也許会把类似証券交易所在买卖証券所遵循的一种程序适用于輿論市场。他的“輿論真实性法案”规定要組織一个政府的管理局（这就不顾勒納是接受马克思的国家學說的了），当然是由明智的好人組成的，其职权除了別的一些事情外，是在于管理“反社会的宣传”并“禁止有害的和伪造的題材”。已故的厄奈斯特·塞色兰·贝茨(Ernest Sutherland Bates)在一篇其他方面对勒納这书是温和的书評中談到这种建議时說，“很难想象有比这种斯大林式的建議更为糊涂的东西了”。

究竟其中什么是斯大林式的呢？說它糊涂倒未必。这建議本身并不是新东西。新托马斯主义者就曾論証說，我們既不許人散布或甚至做广告宣传那些伤害我們身体的病菌和毒物；为什么我們要容許販賣那些敗坏人心的謊言和煽动性的片面真理呢？勒納重行发现了这个論証，但他不是一个托马斯主义者，而且也当然不会信賴教会来实施那个法案。这个建議的斯大林式的意义——而且这里就是勒

納思想和实践方法的中心关键——是这样的：愿意为公认美好的象“社会主义”那种大事业使用或宽容任何取得和保持权力的方法，而不考虑这些方法对这样取得权力的性质和方向所产生的后果。这就说明了他为什么会对納粹-苏維埃条約感到“震惊”，以及他为什么相信对于希特勒来说只有权力-政治是他唯一的指导原则性的绝对要求，而对于斯大林来说，则就是“社会主义在俄国的生存(原文如此!)似乎是绝对要求”。这也说明他为什么总是一貫地弄糊涂了德国类型的专政和俄国类型的专政之间的类似性，以及为什么他相信尽管有这些类似，在这两种专政的目的之间“仍有一条很深的不可逾越的鸿沟”。这还说明了为什么他在同虽然彼此相反，而都以不同的理由反对勒納此刻所同情的第三个集团的那些集团打交道时，他拒绝对它們作正当区别的緣故。在对奧斯華爾德·加立森·威拉<sup>①</sup>作野蛮而不公正的攻击时，他就制造出了这样粗卤的一种不分青紅皂白的說法：“他和反新政的以及孤立主义的反动派从不同的入口处进入反罗斯福的营垒，但却是从同一个门口出来的”。根据同样的邏輯这段話对于1933年的勒納<sup>②</sup>也是照样可以說的。

恐怕只有勒納自己作得那么好的一种細致而富有解释性的心理研究，才能揭露他的思想感情的真正根源。我宁愿认为他的思想与其說是一种机会主义所产生的，倒不如說是理智混乱的結果。我把这种混乱追溯到下面一个事实，就是他虽然自称是一个社会主义者，但未能看到：(1)社会主义必須不仅以一种比資本主义更为有效的經

---

① Oswald Garrison Villard 是美国記者，曾任美国紐約晚報編輯，并常为美国各杂志写稿。——譯者

② 就是这种认为只要为神圣的目的服务，就任何手段都可以采用的信念，对勒納的某些公开行动提供了最宽宏大量的解释：他参与了共产党所組織的企图来瓦解莫斯科審判案真相調查委员会的活动；而且——最可耻的——他贊同了另一共产党的文件，其中把約翰·杜威、弗迪南·伦德堡(Ferdinand Lundberg)和其他一些杰出的进步分子宣布为“法西斯分子和法西斯的同盟者”，因为他们把斯大林主义的俄国称作一种极权主义的文化。参閱1939年8月14日《工人日报》。

济来作标志，而且須以一种比在最民主的民主資本主义中所已发现的更为广泛的民主和文化自由来作标志；(2)重大的历史証据表明：勒納所贊成的用以促进美好事业的那些方法，其所确立的态度并为实践所鋪平的道路，都是既同一种民主的文化也和一种从消費者立场来評價认为有效的經濟不相容的；而且(3)不必有力地违背民主程序的精神，而来打击那种破坏为多数授权批准的綱領的有組織的图謀是可能的。

勒納宣称，怕关心方法和手段会导致“原則的拜物教”。任何一种的拜物教都是不明智的，包括那种对于証明使用任何手段都是正确的目标的拜物教在內。經驗的确往往迫使我們去限制原則。但这恰恰是因为一切原則都是須加限制的，因此我們用以处理任何特殊情况的特殊原則是极端重要的。那适用于科学真理的东西，在这点上也适用于社会和伦理的原則：从它們都是要被改正的这一事实，并不能推論出它們的正确性都是相等的。对伦理原則所加的限制本身必須至少有一部分由具体情境中所包含的其它价值来証明它的正当。每一种情境都可以有它独有的美好的东西，要由此时此地的行动来得到，但是那些情境都是彼此連續的。今天的行动在某一方面决定了我們准备明天要作的事情。这不是要人在行动方面畏縮不前，而是要人在行动时既意識到那近在手边的后果，也意識到更广泛深远的后果。马基雅弗利是一个爱国者，而不是一个犬儒派。马基雅弗利主义的困难不是在于它的犬儒主义或甚至不明智，而是在于不够明智。

\* \* \*

这种漫无控制的相对主义，連同知識的社会学及其对道德理想的不恰当的分析，就自然地加强了形而上学的唯心主义者和伦理学的絕對主义者的立场。因此我們轉而来討論一个寻求根据永恒原則来改造社会的思想流派中一位极有影响的代表。



## 第六章 完整的人道主义

天主教是历史上最古老而又最大的极权主义运动。别的极权主义运动即使在大罵天主教的时候也还是以它为借鉴的。它本质上的极权主义性质有时被弄模糊了，特别是当它发现自己同那些必須牺牲它来巩固权力的較为晚近的运动发生冲突的时候是这样。把它同法西斯主义、納粹主义、斯大林主义来作一比較吧。在每一情况中神秘的說法是不同的；但在每一情况中我們都发现不仅有神圣的和世俗的教条、祝圣和出教的礼仪，而且都要想通过一种高度組織起来的少数人的支配力量使人們的“灵魂”来一次革命，用陀思妥耶夫斯基的宗教法庭庭长所描述的那三种伟大的工具——奇迹、奥秘和权威——来建立起一个代表一种官僚政治的等級制度的利益的社会。奇迹采取用来换取絕對服从的面包的形式；奥秘采取用来隱蔽面包真正的来源和对产生面包的人們所作的剝削的教义的形式；权威則采取聖經、一个領袖和使教义的奥秘为人所接受的世俗权力的形式。

天主教如果撇开使它遭遇各种不同命运的历史原因不提的話，它作为一个运动來說，其伟大之处即在于它理論上的适应性和实践上的富于策略性。它理論上适应性的程度通过这样的事实就可以估計得出来，这就是：即使它的权威性发言人在某些场合曾屡次认为教义上的自由主义的邏輯后果就是布尔什維主义，它在同別种形式的极权主义作斗争时，有时还是披着意識形态的自由主义的外衣。天主教的作家們不顾杰斐逊所明白宣布的自然神論，还是坚持說它具有托马斯主义的灵感。而如果我們根据欧美直言不諱的天主教护教論者的著作来判断的話，可以断定，只要有需要的时候他們恰恰就象

从前曾为亚里士多德施洗一样也准备去为马克思施洗。

天主教实践的富于策略性，只提许多事情中的一件，如在它能够巧妙地利用每一个人这一点上便能看得很清楚。它对一切接受天主教教规的人——一切具有各种的心理状态和个性，各种的兴趣和才能的人——都给与一个地位和职能。军人或是社会工作者，学者或是实行家，诗人或是天文学家，改宗的犹太人或是改宗的新教徒——每一个人优秀的美德都是可以使它为教会的目的服务的。它的共同教义的基础是充分地广泛的，以致许可作广大而有控制的变化。它曾在政治上支持现代主义的又是原教旨主义的一翼，在哲学上支持一种唯实论的又是唯名论的倾向，在神学上支持一种唯理论的又是神秘主义的着重点。它在过去曾发现一个圣芳济<sup>①</sup> 和一个托尔克马达<sup>②</sup> 有用处，正好在今天它也能发现其对一个马利坦<sup>③</sup> 和一个考夫林<sup>④</sup> 有用处一样。

### 第一节 新的基督教世界

雅各·马利坦先生曾被恰当地描述为<sup>⑤</sup> 指挥西方世界“托马斯主义的有秩序进攻”的将军。因此他的呼吁不是蛊惑性的而是理智

---

① St. Francis Assisi 13 世纪初期出生于亚西西的教士，圣芳济会的创立者。该会规定过贫困生活的誓言和在人民群众中游乞的权利，从而使它具有了更灵活的宗教宣传形式。——译者

② Torquemada (1420—1498) 是西班牙宗教裁判所的所长，多米尼克派的教士。他把一万多“异教徒”判处火刑，并把犹太人赶出了西班牙。——译者

③ Jacques Maritain 法国的天主教哲学家，新托马斯主义主要代表之一，生于 1882 年，第二次大战后曾任法国驻教廷大使(1945—1948)。——译者

④ Charles Coughlin (生于 1891 年) 是一个加拿大神父，著作很多，曾为天主教作广播宣传。——译者

⑤ 为蒙哥马利·贝尔吉洪(Montgomery Belgion)先生所描述。[贝尔吉洪(生于 1892 年)是英国的一个记者，二次大战时曾加入英国空军，1941 年在希腊被俘，战后为欧美各大杂志写稿，著作很多。——译者]

的；他的听众不是遵从口号比精細辨別更为容易的群众，而是领导群众的知識分子。尤其特別的是，他的著作是为这样一些知識分子写的，他們不满现时政治意識形态的廉价教条，而在寻求一种生活方式，能把个人經驗的价值結合为意义重大的范型，而同时又能对社会的行动提供一种运动变化的远景——并且这又不要造成理智上的愚蠢化。在正常情況下，具有社会意識、历史知識和某种理智训练的知識分子要到某种信仰中去寻求这样一种新基础的話，天主教大概会是最后才找到的了。但是马利坦先生的那些著作却在散发出單純的虔敬的气息和表现出令人信服的个人的光明正大的同时，又表现出这样一种形式上的能言善辯，以致纵然有着 *censor librorum*（书籍检查官）的 *nihil obstat*（驗訖許可）的标记，它們还是能在并未改宗的人們之中流行，被当作一个例証，說明一个人即使是有理智的，是的，即使是急进的并有理智的，也能够是一个天主教徒。向罪恶深重的人們所作的这种杰出的布道宣传，对那些虔誠的信徒本身，尤其是对那些已逐渐变得对教会的制度实践采取批評态度的教会中的浪子們，也不是沒有深刻的影响的。他們的怀疑平息下来了，而教会在支持陶尔斐斯<sup>①</sup>、墨索里尼和佛朗哥的政权方面所起的作用，它对考夫林所保持的“中立”，都显得只是它的尘世事业中的偶然事件，决不是同它的根本性质有何关系的事。

把马利坦先生的观念說成是危险的，那并不是一种反对这些观念的論据。马利坦先生第一个就会承认这点。因为一切影响到社会行动的观念都是危险的——不論它是真的还是假的。马利坦先生那种观念的危险性，今天比它們在从前任何时候都更大了。因为全世界急进的和社会主义的运动道德败坏，这是斯大林主义的无可爭辯的后果，这就給了马利坦先生巨大的机会。早已有許多的文学家和自由职业者成群地回到象牙之塔中去了，他們本来是被那种萧条压抑的

---

① Engelbert Dollfuss (1892—1934) 是1932年5月起任奥国总理兼外长的奥地利基督教社会党头目之一。他在1934年2月曾鎮压維也納的工人起义，步武意大利的法西斯政策，而在奥国国社党人叛乱时被刺身死。——譯者

气氛把他們在理智上一无防禦的状态下从象牙之塔中赶出来而驅入理論的风暴之中的。少数有較大的理智和道德完整性的人已把他們自己献身于养成一种清高的精神，不論是在托尔斯泰还是在奥尔多斯·赫胥黎<sup>①</sup>的著作中，这种清高精神的邏輯后果不仅是退出政治，而且是退出世界。对于那些不曾因希特勒和斯大林的惊吓而落到同資本主义言和的人来说，马利坦先生的“完整的人道主义”越来越显得似乎是可以用来代替民主社会主义的任何重行系統闡述的变种的唯一可采的东西。

马利坦先生是用一种巧妙而有說服力的方式来提倡他的“完整人道主义”哲学的。照他說来，社会主义运动是一种基督教的异端，虽然它在教义上是錯誤的，但却是受着和历史上的基督教同样的一种精神的动力所推动的。的确，当马利坦先生談到天主教“完整的人道主义”的目的就在于寻求把现代的却又是古老的想过較好生活的愿望放在一个可靠基础上时，把他的詞句放到一本社会主义的小册子中去也不会不合适的。

“这种新人道主义，同資产阶级的人道主义毫无共同之点，而且由于它不是崇拜人，而是对人的尊严、以及对人本身的权利有一种眞实而有效的尊重，因而是更为合乎人道的，我把这种人道主义看作是指向在社会-尘世中来实现福音中对人类的关怀的，这种关怀不應該仅仅在精神秩序中存在，而是應該变成具体化的（incarnate）；并且是指向一种人們之間的眞正手足之情的理想的。它不是向人們要求为了一个种族、一个阶级或一个民族的动力論（dynamism）或帝国主义而牺牲自己，而是为了他們的同类的較好生活，以及为了由許多个人的所組成的共同体的具体的善……”（《眞正的人道主义》，第 xvii 页）<sup>②</sup>。

革命即使手段有些粗魯，如果只有它会把马利坦先生用一种几

---

① Aldous Huxley 生于 1894 年，英国现代的作家。他的长篇小说大都描繪資本主义社会精神和道德的墮落，在二次大战之后完全轉入反动陣营。——譯者

② 紐約查得·斯克腊布公司（Chas. Scribner's Sons）1938 年版。我之所以环绕这本书来集中提出我的論証，是因为这是我所能获得的最近的一本书。

乎不合基督教精神的輕視態度來深惡痛絕的“資產階級的人”根除，馬利坦先生也並不對馬克思主義思想中的革命成份有所驚懼。在馬利坦先生看來，馬克思主義的社會理想並不是有什麼要反對的。馬克思主義對於資本主義經濟、以及這種經濟的實施對人類自由和文化所造成後果的批判，被描繪成一種“真理的偉大閃光”。馬利坦先生所認為遺憾的，只是馬克思主義的“形而上學”基礎，它的無神論；因為它的結果導致把集體的人加以神化，導致集體的絕對主權的概念，以及導致否定真正的個人人格，這種個人人格的目的不全是歷史的、社會的或自然的。“馬克思主義”有了一種教條式的形而上學，雖然是錯誤的，卻使它勝過了沒有形而上學的資產階級唯名論<sup>①</sup>。若用真正的形而上學來代替錯誤的形而上學，用天主教的宗教來代替社會主義的“宗教”，那末馬克思主義的社會革命絲毫不要降低它對資本主義和資產階級人道主義的熾烈的反對，便能更可靠地走向它正當的目標——當然永不能達到地上的天國。馬利坦先生對於資產階級財產所有權的命運是極為漠不關心的。教會的不動產似乎也並不使他過度關切，因為馬克思主義的異端一旦為真正的教義所代替，就將沒有理由去疑慮還會不會是上帝的牧人的共同財產，它歸根到底是為了羊群的利益而信託牧人去管理的。

關於馬克思主義是基督教的一種異端的假定似乎要把它拉到一種共同傳統和說教的軌道上來，在這種軌道之內可能會有一種人道主義的解決辦法——除非我們回憶起教會是怎樣來對待那些基督教的異端的。馬利坦先生並不贊成消滅今天的異端分子的肉體；但是

---

① 這也是著名的天主教歷史家埃·紀耳松（E. Gilson）的看法。“要來反對馬克思主義〔斯大林主義〕的那種對於積極的和教條式的真理的雖然粗陋然而基本上正確的迫切願望，我們的沒落哲學〔一切非托馬斯主義的哲學〕的懷疑論是沒有什麼取勝機會的。在我們許多同時代人的心目中，象實際存在那樣的懷疑論是應該摧毀的，他們之所以接受馬克思主義是因為這是他們所知道的唯一的教條主義”。見《哲學經驗的統一》，第294頁。

他也不贊成一个对异端守中立的地上的城市（国家）。“必要的事情是應該使基督家喻戶曉；这是教会的、而不是国家的工作。但是不管它是属于神圣的还是世俗的类型，一个世俗的基督教城市是知道它的职责在于帮助教会自由地完成这一任务的”。

不要把基督教的城市同上帝的城市混淆起来，上帝的城市是处于時間之外的，基督教的城市具有神圣的和世俗的两种类型。在神圣的城市方面，国家給予教会的帮助“是属于一种工具性的层次：世俗的权力把它的刀剑交給精神性（spirituality）来支配。因此国家的强制力量應該运用来保护信仰和这个社会以反对瓦解性的影响，那是很正常的……”在世俗的城市方面，国家把“基督教的活动同它本身的世俗工作”結合起来。教会受国家的协助“来完成其正当的使命”而不用刀剑。

马利坦先生說，在教会和国家之間应当存在哪一种的合作方式，要看那些历史情况而定。他并不以历史的根据来贊成今日的神圣化国家；如马利坦先生本人所从不厭煩地反复申述的，历史的根据是可以变化的。十分清楚，作为一个完整的人道主义者，他并不是在原則上不贊成世俗权力把它的刀剑交給精神性来支配。他指出了在什么情况下这样一些作法可以被控制过去，这就是：异端分子冒犯了“这样一种社会的意識，（这社会）是真正充满着同样一致的确信的。甚至可以发生这样的情况，国家对这些問題的干預将緩和并制止自发的民众反应的过份的行为；对群众來說，还有什么比把异端分子处以私刑更自然的冲动呢”？

为了在一个神圣化的社会中挽救异端分子不受私刑，国家便插手进来根据当时所获致的任何一种适当的法律程序把他置于刀剑之下。这种作法不是同完整的人道主义的原則不相容的。它是同“資產階級”的自由思想和人道主义的原則不相容的，照马克思說来，社会主义者已变成了这种人道主义的继承人，但是马利坦却离开了他习惯的文雅风度，說这种人道主义是“世界上从来所知道的最愚蠢的事情”。

然而我赶忙重說一遍，马利坦先生在目前的历史情况下，并且从法国和英美世界着眼，并不是提倡基督教城市的神圣化形式，而是世俗形式。但是我必須坦白承认，我对于马利坦先生未能更充分地說明，他会在哪一套历史情况下来証明这一种或是另一种形式的基督教国家是正当的，表示深深的不满。他所呼吁的不是走回到中世紀去，而是一种新的基督教世界。这种新的基督教世界将体现出中世紀世界同样的(类似的)原則，但将属于一种本质上不同的(特殊的)类型。关于马利坦先生的使用类比論証，我將有更多的話要說。但是就他的企图指出在什么样的經驗的条件下，——根据他自己的观点，这些条件在这点上首先必須是經驗的——才得以离开中世紀对待异端分子的方式这一点来看，他干脆是失败的。他的失败是十分令人不安的，即使当——也許更恰当的是說恰恰因为——我們承认問題是处在“思慮”(prudence)的范围而不能与保証(caution)有同样高的确实程度时也是一样。

马利坦先生坦白地公开承认，他不想去譴責这样的理論，照这种理論說来，世俗权力为了异端分子的心灵的好处和社会的精神上的統一而把他們杀死是可以认为正当的。“我不想在理論上来譴責这样的一种制度。在一种意义上，能够把犯异端罪的人处死的一种尘世的秩序显示出比仅仅想到惩治肉体方面的犯罪，对人們的心灵有更大的关心，而且对于用这种方式来集中注意于真理的人类社会的尊严保持一种更高的理想”(第144页)。

那末，马利坦先生在勾划出新的基督教世界和旧的基督教世界不同的各个方面时，为什么要规定他所說的那种人身的“治外法权”呢？根据这种规定，异端分子即使其异端邪說作为对人們心灵的威胁而被宣布为可恶的东西，却会保全其生命。他的答复是值得仔細考虑的。因为把犯异端罪的人处死“是人类天性所最致命地必然导向滥用的一点；当中世紀基督教世界崩溃以后，国家已不再作为一种更高的、合法的精神权威的工具来行事，而僭窃了、并用它自身的名义来行使精神干預的权利时，这种滥用已变成(注意这动词时态的改

变!)越来越不可容忍了……”(同上书,着重点是我加的)。

马利坦先生否定这种权利的主要理由不是在于这种方法导向滥用,因为用来完成一项良好目标的一切强制手段,它们既然为只具有有限智慧的动物所运用,都是会导向滥用的。毋宁是在于它导向不可容忍的滥用。又为什么是不可容忍的呢?因为当神圣化的基督教城市丧失它的权威时,这种作法可以——而且已经是——为那些僭窃了这种权威的人们所采用。但是只要神圣化的城市保有它的权威,虽然可以发生滥用,却就永远不会有不可容忍的滥用。而姑且假定有办法把权威保持在神圣化的国家中,那样就不会有那些新教徒、专制君主和雅各宾派吸取教会历史上的一页教训用来点燃天主教殉道者的火焰的危险了么?马利坦先生根据什么理由能对从他所赞成的理论——把灵魂从异端邪说中拯救出来的权利——中产生的一种作法——世俗的镇压——加以谴责呢?马利坦先生谈到那些不可容忍的滥用是在中世纪基督教世界崩溃之后发生的。他是不是准备去论证,中世纪基督教世界的崩溃是它处理异端分子的结果呢?简直不是这样,因为他在先前已曾论证过,这种处理异端分子的行为,作为达到一项良好目标的手段,是经历历史的周围联系和条件证明为正当的。但是如果中世纪基督教世界的崩溃不是处理异端分子的结果,他还对我们负有一项义务须来说明为什么他不赞成的是实际作法而不是理论;至少须指出来在怎样的历史条件下未来的实际作法可以和理论一样无懈可击。

在结束我们的研究的这一部分之前,我们必须略为更密切地看一下马利坦先生为他世俗的基督教城市所建议的在教会和国家之间的合作的型式。宗教的(天主教的)原则是在于对社会的生活和道德有一种支配的作用,但是它必须不是支配国家去对那些——异教徒和异端分子——看不见或不愿看见真理的人来强迫实施这些原则。在这里起作用的就是人所熟知的多元论方案。但是马利坦先生明白地警告说,这种多元论必须不要同“神学的自由主义”相混淆。神学的自由主义就是相信国家“应该被迫承认每一个宗教团体各按自己



的原則为該团体訂立的法律是得到許可的。”对于那些关心人們的心灵、以及知道他們懂得可以拯救这些心灵的唯一途径的那一真理的人來說,这是不能允許的。政治組織的多元論形式“意味着为了避免更大的祸害……国家可以而且應該容忍(容忍不就是贊成)或多或少地远离真理的那些崇拜方式……”。这些更大的祸害就是內战及其所产生的不安定状态。在馬利坦先生的世俗的基督教国家中,容忍非天主教徒和异端的天主教徒是一种祸害,虽是一种較小的祸害,但仍然是一种祸害。直到真正的信徒們变成充分强大,能不冒引起普遍內战的危險而把那些假的信徒从他們自己之中拯救出来为止,这就是他們所要遭受的一种較小的祸害。我們因此必須作出結論說,衡量完整的人道主义者的力量的尺度便是完整的人道主义容忍的限度。拯救永远是一种比容忍更为伟大的善。內战永远是比较更大的一种祸害。如果鎮压可以阻制內战的話,它就会成为一种比容忍更小的祸害了。

在这一点上馬利坦先生是怎样忠实地遵循着教会的官方教义,(纵然他写出了那样優雅的散文和表现出那种術語上的自由主义,)从教皇利奧十三世的《自由》通諭的下列一段話中来就可以推測出来。“虽然在這些时期的非常条件下,教会通常默认某些现代的自由,它之所以这样作,不是因为喜欢这些自由本身,而是因为它断定直到在更为幸福的时代可以行使它自己的自由以前承认这些自由是有利的”。在教会的自由之中,不仅有教导其教义为唯一真实的教义权利,而且还有裁判和懲罰的权利。

馬利坦先生的世俗基督教国家的基本特征是:不能在宗教上保持中立。就有关公共教育的方面來說,不仅必須在对异端的宗教治外法权作适当考虑的情况下对宗教教育作出规定,而且必須禁止落到无神論的十分广泛范畴中的任何說教,以便挽救青年的心灵不至敗坏。馬利坦先生太文明了,不至于去参加对那些象柏特兰·罗素那样的无神論哲学教授的追捕迫害。但是他系統地提出了这样一种理論前提,这种前提是可以用来替那种对宗教、道德以及更不用說对

政治的基本問題所作批判的和實驗的探討加以最嚴格限制的作法辯護的。<sup>①</sup>

因此，馬利坦先生的觀點是危險的，這一點我們可以認為已確定下來了。這種觀點雖然也許還是講道理的，但是和這種推理混雜在一起的苦味和血腥氣，至少也同甜味和光輝一樣多。在馬利坦先生看來，宗教信仰自由是名辭上的一種矛盾，在信仰和道德問題上的理智上的獨立不倚是傲慢的不信神的一種形式，是對形而上學主張的溫和懷疑論，是精神的墮落，是在死亡面前藐視上帝的痴勇。那些已拋棄極權主義的這一種或另一種特殊的變種而仍未否認它的一般形式的人，可以發現同他所代表的立場是氣味相投的。它值得那些拒絕承

---

① 馬利坦先生思想的真正秘密就是這些思想在組織上的正統性質。他關於新的基督教世界的概念是怎樣地富有正統性，通過把他在天主教方面的立場同麥克思·舍累爾\*的立場作一比較就可以推測出來（參閱《論人類永恆的東西》[*Vom Ewigen im Menschen*])。舍累爾力求使天主教同社會主義為了一種新的歐洲文化的利益而結合在一起，辦法是通過在社會主義國家中指定給天主教一種教育和精神化的功能，而不是通過賦予教會一種在政治控制上的地位。作為一個奧古斯丁派\*\*，他對個人靈魂與上帝之間的直接關係比教會的中介作用更為重視。因此，他能信奉一種不用極權主義的天主教。但那一定是一種異端的天主教。阿奎那對教會作為一種組織來說，在天主教的理論和實踐上的核心地位是不容人懷疑的。“教會的實踐具有最高的權威，而且我們必須在一切事情上都受它支配。即使是天主教導師們的學說也都是從教會得到它的權威的。所以我們必須對教會的慣例保持着比對一個奧古斯丁或一個雅洛姆\*\*\*的權威更高的尊敬（葛拉布曼所引參考書，II, A. 7,《阿奎那》，第50頁）。

\* Max Scheler (1874—1928) 是德國資產階級唯心主義哲學家，屬現象學派。——譯者

\*\* Augustine (354—430) 是北非洲希波主教，為“教父”之一，宗教蒙昧主義的瘋狂宣傳者，号召教會殘酷鎮壓異教徒。今天西歐和美國的一些反動資產階級哲學家與社會學家，特別是天主教代理人，極力企圖復興奧古斯丁的仇恨人類的蒙昧主義。——譯者

\*\*\* Jerome (331—420) 是拉丁世界教父之一，首先把聖經譯成拉丁文。他是一個強烈而瘋狂的護教論者。——譯者

认个人或社会的良好生活可以在神話、奥秘和权威的支柱上建立起来的人，来加以聚精会神的考虑。现在我们进而检查一下马利坦先生的推理。

## 第二节 神学和政治

马利坦先生是一位精心而富有说服力的作家。但这不是说，他是一位严格的思想家。尽管他在文人和他的天主教同道之中享有論証切实中肯的佳誉，他所达到的結論却几乎没有一个不是一开头就窃取論点 (begged) 的。他很少考虑可以代替他那些起着控制作用的假定的其他可能的选择，而对这些假定也只考虑其中最粗陋的。他的理智程序上整个的倾向是在于作出一些区别，使他能把和他最相关的问题摆脱从科学或經驗上加以决定的可能性。結果是他似乎把这种不在乎的态度扩展到几乎包括一切科学知識、艺术和社会行动領域的广大范围，在其中可以不必参照天主教的教条而用适当的方法来自由达到結論。只要一个人准备放弃他的自然主义或他的宗教异端(无神論、新教、希腊正教等等)，马利坦先生便乐于向他伸出友誼之手。問題完全不在于一个人是不是一个达尔文主义者，一个弗洛伊德主义者，一个邏輯經驗主义者，一个马克思主义的社会主义者，是的，甚至是不是一个斯大林主义者！但是必須为天主教教会的利益服务，而这样我们就发现马利坦先生在紧要关头涉足于時間和社会斗争的領域，通过参照那些其正确性被宣布为沒有時間性的天主教-基督教的原則，来解决有关心灵的性质問題、国家問題、政治的和道德的健康問題(它包括象教会和国家的关系、教育、离婚、节制生育等等的問題)。

天主教教条的那些奥秘，它至多只能用否定語气的名詞来表达，而不可能以理性的根据去作証明，这就給予马利坦先生一个战略的有利之点。这些奥秘使他得以批評任何不以教会为核心的关于人的基本信仰是不妥当的，即使当他承认在其主张中有某种程度的真理时也是这样。在这种方式上教会就显得好象是一切“真理”的宝庫，

而并不必被迫要指出这些真理怎样一律都能合乎理性地加以坚持。包括一切“真理”的统一性，不加夸大地说就是一种超自然的奥秘。在实践中，也就是说在适用于世俗制度的判断中，这种统一性便分解为最赤裸裸的一种折衷主义。举例来说，马利坦先生谈到宗教改革运动中的悲观主义时就能说，它“不当地夸大了基督教关于原罪的概念”。谈到文艺复兴运动中的乐观主义时则可以说，它不当地夸大了同样是基督教的而相反的“关于人类价值”的概念。人天生是恶的，但不仅仅是恶的。人天生是善的，但不仅仅是善的。对于人的无知和知识，丑恶和美丽，弱小和强大，也都同样可以这样说。然而，马利坦先生在否认人“天生”不是善就是恶、而认为品性善恶是人们在彼此发生关系的时间过程中获得的一种见解面前是束手无策的。他把一切同他自己不同的见解一古脑儿总括为本质上同属异端而有一些比较不重要的变化的各个变种。

多么象极权主义者的做法啊！天主教完整的人道主义提供人们两种可能的途径来作选择：要就是纯粹基督教（即教会），要就是某种隐含或公开形式的无神论。正如斯大林主义者要把法西斯主义和斯大林主义之间的一切中间集团都看作各种形式的法西斯主义一样，天主教徒以一种坦白的语气，而马利坦先生则以一种较不明显的语气，也把路德、康德、黑格尔、克罗齐<sup>①</sup>、杜威、马克思和斯大林一起都总括为从真正信仰下降的一种不可避免的过渡的各个阶段。在对立统一的神秘规律似乎被转变成极权主义者同相反的意识形态之间实际合作的这些日子里，我们不要对马利坦先生在天主教和斯大林主义之间所作尖锐的分离过分认真。如后面将指出的，他已在二者之间造成了不只一条可供利用的桥梁。法西斯主义和天主教之间的政治联系在某些国家之中毕竟是一个事实；而在教皇和斯大林之间达成一个协议在今天也并不比数年前的希特勒-斯大林条约更不可能发生。

<sup>①</sup> Benedetto Croce (1866—1952) 意大利资产阶级哲学家和政治活动家，历史学家和文艺批评家，新黑格尔主义者。——译者

对于那些想到马利坦先生批判斯大林主义的那些篇章的讀者，这話听起来可能会觉得震惊。但是他所批判的是什么呢？并不是斯大林在文化上的恐怖行为，而更多的是他在精神上的錯誤——在沒有文化上恐怖行为的各民主国家中，大概也会发见的同样的精神上的錯誤。他沒有以任何根本的方式来批判共产党等級制度的結構；来批判俄国的缺乏政治民主；来批判思想的检查制度；来批判由一个居少数的党实行专政所产生的千百种罪恶。他的确批判了规定这些实践的原則，但根据的却不是这些实践的經驗上的結果，而是同样沒有受过任何經驗結果檢驗的天主教的原則。斯大林主义的管事們是配不上他們的領導地位的！就它們的实践是罪恶的这一点來說，那是从他們錯誤的宗教——他們的无神論——所产生的，而照马利坦先生看来这种无神論不是別的，无非是資產階級人道主义的 *no plus ultra*（登峰造极）。他即使接受——当然是小心翼翼地——共产党在人民陣綫伪装下所伸出的手，也还是对这种宗教表示他的不信任。“就象在一切政治上不順从的人們的情况中通常所发生的那样，只要信奉別种宗教的人在最小程度上拒絕表示順从，就总有一天会喚起對他們的仇恨，喚起宗教报复的心理，那是符合事物的邏輯的”（第32页）。

马利坦先生竟会对斯大林主义者作这种指責是叫人莫名其妙的，因为如果这种指責是真的——而它确是真的——那就会显得似乎他是在責备他們重复着教会本身的历史。但正是在这一点上，马利坦先生把他自己抬高到了一个天主教护教論者的最高峰。为了逃避教会各种行为的責任，他便求助于一种“真正基督教”（教会）和教会的历史經歷之間的區別。从“真正基督教”（天主教）的立場来看，历史上的天主教曾干出的很多事情是会使我們對它們大大感到毛骨悚然的。但是它所干出的一切都不能影响教会的本质，以及影响它从一切正确性的源泉所接受来的神圣的正确性。历史上的教会所从事的任何可悲的行为和綱領，都是不能从真正教会的原則中推演出来的。但是如果不可能从真正的和天启的基督教中推演出马利坦先

生所譴責的特殊綱領，則就恰恰同样也不可能推演出他所贊成的和這些綱領相反的東西。如果真正的基督教包含有超乎歷史和時間之外的一套普遍的、永恒的、不變的真理，這種真理也不可能用來作為歷史和時間中的特殊問題的指南。馬利坦先生的兩難問題因此就是：要末承認任何積極的政治綱領（這種綱領所包含的當然必須不僅是愛我鄰人之類空泛而不着邊際的訓示）都不是能從真正的基督教中推演出來的，要末就承認天主教的政治綱領，包括他自己的建議在內，都是要以作為一種在時間中的歷史上的組織的教會的具體利益來解釋的。他不使自己與據以批判在時間中的政治組織形式的一種原則性根據割斷聯繫便不可能承認前者；他不冒被迫譴責教會和教皇而遭受永恒懲罰的危險也就不可能承認後者。

馬利坦先生企圖用另一種區別來在這種兩難問題的兩端之間滑來滑去。教會本身一定不能同上帝的王國混為一談；它只是永遠不能在時間中達到的上帝的王國的準備階段。“它是在時間之中(in time)的，但並非屬於時間(of time)的”。就其“在時間之中”來說，它必須為實現上帝的王國而奮鬥，即使永遠不可能完全成功；就其“不屬於時間”來說，那就是已經實現了的上帝的王國。但是這種區別，以偽裝成形而上的必然性的一種宗教的奧秘為根據，是毫無用處的。因為即使是在時間中的那個教會，也和作為由人們有級別地組織起來在當時政治和社會鬥爭中行使權力的一種機構的教會不同。當教皇發布一道通諭（且不提他為佛朗哥所作的祈禱）時，他可能不是在宣布上帝王國的真理。但是他究竟是代那在時間中的教會發言，還是代那個以羅馬為所在地、而其代表則為擴張其團體的權利幾乎和世界上所有宮廷和總理官署進行談判的組織發言的呢？<sup>①</sup>

馬利坦先生這種理智程序的重要性說明有必要用另一種方式來加以重新申述。一方面，天主教是對包括政治在內的在時間中的事物保持中立的。另一方面，它主要地關心的正是上述這些事物，特別是政治，因為政治落入了道德的領域，而道德價值則“意味着同超自然的秩序和天啟有關係”。這種天啟是給予天主教教會的，而且單單給

予天主教教会的。因此，要不是“根据天启的原则”来判断和评价其对象，就没有一种正确的社会秩序能够获得，就没有一种政治的科学或哲学能成为真的或甚至全部有用的。人们所判断的对象都是世俗的和尘世的事物。用以判断对象的原则是实质上属于上帝王国的超自然事物。上帝的王国是永远不会在这个世界上实现的，但是它可以通过天主教教会来作准备。

现在，为了实现这种准备，教会所应要求具有的世俗权力的范围，不是神圣的天主教神学所决定的问题，而是为超自然真理所鼓舞的天主教政治上的一个问题。在原则上它是无限的：在实际上是一种权宜的职能——一种高度的权宜手段。然而从经验上看，它是随着参加教会的人们在特殊历史环境中拥有的权力（财富、人数、势力），以及随着教阶组织对它自己用以促进上帝王国的不容忍原则，也许能为别的反对天主教的宗教用以促进魔鬼王国的危险所作的敏锐估计而有不同的。马利坦先生不可能在原则上谴责天主教教会垄断世俗权力的愿望而不落入异端；他又不可能宽恕它一切的实践而不陷入宗教的虐待狂，这种虐待狂是会使他所指责为“既无性爱感情又无本体论的敏感”的资产阶级自由主义者十分感到吃惊的。他之所以提出他的关于时间的双重奥秘，就是要逃避这一种以及其他类似的困难。

下面的论述表明马利坦先生作为一个教会的辩护者来说，使他处于如何可怜的困境。他为了企图把中世纪时代、反对宗教改革时

---

① 究竟什么时候教皇是在从宝座上（*ex cathedra*，意即正式以教皇的身份。——译者）发言，除了教皇自己之外，没有人真正知道。然而为了一切实际的目的，教皇的通谕不仅对信徒的行为，而且对他们的宗教的认可也是有拘束力的。“通谕不一定是从宝座上作的声明，然而教皇是可以照那样的方式来作规定的，要是他愿意这样作的话。信徒必须对通谕给予一种内外如一的宗教的认可，并给与服从和尊重”。见亚迪斯（Addis）和阿诺德（Arnold）合著，《天主教辞典》，第298页（着重点是我加的）。参阅波英德（Poynter）：《天主教和社会学》（载《19世纪和以后》），1940年1月。

期和法国大革命前的旧制度下教会攫取广大的世俗权力的情况加以巧辯搪塞，写道：“教会作为教会本身并不牵涉在这些暴行之中，但这些暴行是在教会内部产生的”（第99页）。如果这不是另一种神圣的奥秘的话，怎样能使一个組織同在其内部产生的东西无所牵涉呢？也許那些暴行是局外人——披着僧侶外衣的异教徒——所干的？常常有人拿这样的东西作为借口。举例來說，1933年納粹党的暴行就完全被解釋成是穿着冲锋队制服的共产党人干的。但是如果这些暴行都是局外人干的话，马利坦先生当然可以告訴我們，教会本身曾在什么时候否认过这些暴行呢？很遺憾，他沒有告訴我們。即使假定马利坦先生在“牵涉在內”和“在内部产生”之間所作的区别是有意义的，要是他所討論的是这个时期教会的善举，而不是它的宗教裁判所的“火刑”等等罪恶活动，他看来就大概不会說，“教会作为教会本身并不牵涉在这些善行之中，这些善行是在教会内部产生的”了。可是对于一項口头的歪理若认为有根据，那就会对另一項也是同样的。在教会作为教会的世俗活动和教会不作为教会的世俗活动之間的区别是否站得住，这不是問題所在，因为它所包含的是神圣的神学上的奥秘。經驗上的問題是：用这样的一些語詞所指的，究竟是哪种理智行为和实践行为的形式呢？

马利坦先生虽然允許經驗事实上的問題有一种形式上的自律性，但他显示出絕對不尊重同他意識形态上的使命相冲突的經驗事实。在替他的使命作辯护时，他所写的就似乎他已使教会恢复了它对尘世的一种責任感。他要使我們相信，教会已把它的任务限制于宗教的領域，而“把社会、政治和經濟生活的事务听任它們自己的世俗法律来处理”。沒有比这更远离事实真相的了。教会在欧美的社会和政治历史上曾担任过一种十分积极的角色，特別在参加教会的人們很多的那些中心地区是这样。只消談一談我們自己的这个半球就够了，近一百年来的墨西哥的历史，近五十年来的芝加哥、波士頓和紐約市的历史，如果不考虑到天主教教阶組織公开而有时决定性地参与其事——不論是否蒙承真正基督教的荣光——便不能理



解。

只要教会注意一下马利坦先生使世俗的政治生活精神化的告誡，社会就将取得怎样的利益，这照我們的作者看来是可以用法西斯意大利天主教教会的活动为例来说明的。在这里，极权主义在它的搖籃中就受到了教皇的干預的制約，如果不說是馴服了的話。他写道，“非常值得注意的是：就在那首次具有那种称号的极权主义国家中，极权主义的原則却在后来由于历史环境迫使它对天主教教会的反抗妥协而因之一半破产”（第 278 页，着重点是我加的）。

这真是一种瞎說八道的杰作！要不是马利坦先生所作，我們就真会认为它是出于反天主教的手笔的一派糟蹋的反話了。一清二白的事实是：天主教同墨索里尼妥协恰恰增强了意大利的极权主义。1931 年那个教廷協議的日期，在全世界的眼中标志着意大利法西斯主义的得到了巩固。为这种巩固盖上驗訖图章的就是天主教教会。在民主时代的意大利已形衰退的教权主义的情緒，由于作为所接受的代价而得到墨索里尼的援助和煽动，便在法西斯意大利有了惊人的成长。教会是曾提高声音来反对埃塞俄比亚的战役呢，还是毋宁借此来促进使异端分子改宗的机会呢？墨索里尼曾得到教廷的积极合作来搞入侵西班牙，这难道有什么疑問嗎？的确，教会曾經不是根据科学上而是根据組織上的理由来反对过墨索里尼在意識形态上走向“种族主义”的冒险事业。天主教的意識形态毕竟是它在意大利国外使人改变信仰的努力所不可缺少的。但是它未曾成功地使墨索里尼的政策方向有絲毫的改变<sup>①</sup>。然而最雄辯的是：承认了教皇是同意大利法西斯国家而不是同意大利民主国家达成了妥协这一事实所包含的意义。

---

① 马利坦先生所引天主教教会曾获得意大利法西斯制度支持的唯一具体的証据是这样的事实：“巴里拉儿童团曾經被迫把星期日让給宗教和家庭享用”。这就在一星期的其它日子里減輕了这些怀抱中的孩子的法西斯化。马利坦先生也許还能引証另一个事实：墨索里尼并没有对秘密警察所处决的人撤銷其照基督徒仪式殯葬的权利。

### 第三节 完整的人道主义和战争

马利坦先生不仅就理論方面看，而且就他准确地反映了当遇到重大的社会和政治問題时那种理論上的前后不一貫的方式上看，都是教会的一个忠实儿子。在任何重要的情况中，对天主教教会的行为，按照它作为一种政治組織的具体利益，比按照它沒有時間性的教条，可以作出更为可靠的預言。对马利坦先生來說，也有类似的情况。他对第二次世界大战的态度就不是我們对一个虔誠的基督徒、而是对一个法国爱国者所預期会看到的態度。我們可以对法国爱国者的动机表示尊敬。但是我們不能对一种以天主教神学的詞句来文飾法国爱国主义的作法表示尊敬。在马利坦先生为盟軍的事业所作的基督教护教論中，看到可悲地漠視他迄今所那么严肃地力劝我們作出的那种区别，那的确是令人遺憾的。为体会马利坦先生在理智上犯罪的严重性起见——因为理智的生活也是有它的道德的——必須扼要地重行叙述一下为天主教检查当局所批准的他对于真正人道主义的論証，并把它同法国检查当局所批准的他的一篇論战争的文章作一比較。

在前者，天主教教会提出作为可以代替世俗极权主义的唯一真正的其它选择。資本主义的各个民主国家都因它們的資產階級人道主义、它們对利潤和安逸的可耻迷信、以及它們对自由的无政府概念而受到鄙視。它們还特別被譴責为替极权主义最为恶劣的特色鋪平道路。极权主义的文化被认为是資產階級民主的罪恶的錯誤的历史上合法的继承者，而且还被认为是对于这种不能持久的传统的道德上合法的反动。这种文化显示出对人們心灵的一种值得令人贊賞的关切，但是走上了錯誤的救世道路。它就是“崇拜德性到了疯狂地步”的例証。它的錯誤不可能通过恢复資產階級人道主义对宗教漠不相关的态度来糾正，而可以通过接受天主教的生活方式来糾正，这种生活方式將使意大利、德国或俄国的极权主义文化的积极特征被保留下来，而排除从一种錯誤的形而上学所产生的可悲暴行。

现在且让我们来听一听马利坦先生为战争辩护的话。

“我要立刻来说、并且要在屋顶上大声叫喊的事情是欧洲的精神状况已完全改变了，而拯救欧洲的工作已在开始……这种变革的惊人表现就是俄德联盟。这个联盟已使敌人完全撕下了假面具……今天每一个人都了解……只有一种的革命；而这种革命在本质上是对准了一切基督教文明的第一原则，对准了任何在人类身上指明上帝的标志的事物，对准了任何意味着尊重人身、正义和真理的事物，对准了任何同人类灵魂的伟大和自由相联系的事物而发的……英国和法国在9月3日星期天对德国宣战，不单纯地是在政治上已成为必要的一种行动。它也是这两个国家灵魂坚强和道德伟大的一种令人钦佩的证据……全世界都看到了各民主国家……都愿依然忠实于他们的生存理由……英法那两个古老的基督教国家的人们，冒着他们的生命、他们最贵重的物品和他们所捍卫的那种无比的文明遗产遭到毁灭的危险而从事着一次极残酷的战争。”（1939年10月13日《共和国报》）

照马利坦先生看来，法国和英国昨天还是被诅咒为资产阶级人道主义的资本主义民主国家；今天它们就成了“那古老的基督教国家”，成了“无比的文明遗产”的捍卫者了。昨天，资产阶级的人的、斯大林主义的极权主义的、和法西斯主义的无神论，曾经是同一本质的异端的三种不同的形式；今天由于一种词句上的“化成圣体”，那些无神论的资产阶级民主国家就变成他们一个多世纪以来所无耻地嘲弄的基督教教义的积极支持者了。昨天，马利坦先生由于人民阵线的扩大和法苏条约的签署，对于为斯大林的国家哲学所监禁的基督教真理仍会转变它的监禁者的信仰曾满怀希望；今天斯大林主义已不仅是未曾改过自新的人们，而且也是不思改过自新的人们的信条了。要是爆发的战争是不论希特勒或斯大林有一个加入盟军一边的，那就很有理由臆断马利坦先生不久就会在这双生的极权主义形式之间看出有一种本质上的区别。而且马利坦先生一定要多么热烈地为意大利的继续守中立作祈祷啊！因为如果极权主义的意大利，那个最古老的基督教国家，参加基督教文明的捍卫者一方，就将会破坏了他的辩护的路线；但如果它参加其同伙的行列，那我们便将会有一种奇

怪的景象，即假定已为教廷驯服的一种极权主义，却对基督教原则作战。<sup>①</sup>这是一个残酷的两难问题，比之于一个被要求来解释基督教教义怎么会可能得到信奉伊斯兰教的土耳其——姑不说中国和日本——支持的辩护论者的命运，其残酷程度只一步之差。

关于马利坦先生的基督教保卫盟国的胜利的说法，有那么多的问题压在心头，简直难以知道该从什么地方开始。我们也许可以问他关于法国和英国对印度和印度支那的土著居民怎样适用基督教文明的那些第一原则。我们也许可以问：他为什么如此轻易地漠视他自己所引证的、战争能把许多极权主义的特征带到那些古老的基督教国家中去的危险。我们也许可以问：如果他相信欧洲已经通过战火的洗礼因基督教而获得了拯救的话，为什么他坚决反对不得到完全的军事胜利就去议和。但是这一切对马利坦先生来说都是不相干的领域，而我们愿用他自己的话来问他。资本主义的民主国家既受到资产阶级的人道主义、形而上学的唯名论和教育的政教分离论这样三重的诅咒，它怎么又可能变成“一切基督教文明的第一原则”的捍卫者了呢<sup>②</sup>？

马利坦先生作为一个天主教徒，只能有一种回答来解释马利坦先生作为一个法国的爱国者所作的行为。尽管资本主义的民主否定宗教，那种即使在基督教异端中也以歪曲形式存在着的真正天主教原则的潜在力量，已在这个决定性时刻改变了文化的性质而成为一种新的基督教世界展开新的可能性。不论是公开的还是隐蔽的，正是天主教的原则，而且只有天主教的原则，才是基督教的人类生来就有的权利的真正捍卫者。教会是可以被依靠来打击极权主义的。

可是当马利坦先生为盟国在一场“正义战争”中的胜利来写他那

---

① 自从上面这段话写好之后，意大利已参加德国一方对盟国作战，而意大利的教会已为墨索里尼的武装部队祝福了。

② 这不要被解释为对马利坦先生保卫民主国家的反希特勒主义事业的批评，而只是对他所提理由的一种批评。参阅本章附录。

天主教的辯护辞时，他并非不知道德国天主教会主教們写給教区人民的公开信，信中写道：

“在这个决定性的时刻，我們忠告我們的天主教士兵們厥尽他們服从元首并准备全部牺牲个人的职责。我們向教徒們呼吁参加热烈的祈祷，愿神的天意把这次战争导向受祝福的胜利”（1939年9月24日《紐約时报》）。

马利坦先生是否将再一次告訴我們，这是一种在教会“内部产生”而不是教会“牵涉在其中”的事情呢？讓我們希望这样，因为它既牵涉到一种奥秘，就并不象他实际所給的答复那样侮辱我們的理智并蹂躪我們的道德感。他在另一期的《共和国》报上写道，“这是完全可以理解的，各国的主教們在战时应当激励他們各自的人民为他們的国家效忠”。这是一种甚至并不巧妙的遁辞。那末，效忠人們的国家是不是要求对因“贪恋权力和野蛮侵略”而命令他們去作战的任何“犯罪的梦想者”（这些都是马利坦先生的用語）效忠呢？而且天主教的主教們难道仅仅是激励教徒們忠貞不貳嗎？他們談到了服从元首的职责。他們談到了对元首全部牺牲个人的职责。但是这恰恰就是马利坦先生曾用教会、真正的基督教、完整的人道主义的名义来加以譴責的那种令人憎恶的事情。

照马利坦先生看来，这一切都是完全可以理解的；而且他还补充說，为此而感到憤慨，是“天真”的。什么是可以理解的呢？马利坦先生深信盟国的战争是一种“正义战争”，它本身就可以用永恒的基督教原則来証明的。马利坦先生，試問萊茵河一边所打的一种正义战争，却应为萊茵河另一边同样享有教廷祝福的恩泽，并且作为他們天主教教友而享有同一天启原則的荣光的天主教徒认作一种非正义的战争，它怎样能为人所理解呢？那末，难道正义乃是如巴斯噶所提出的用一条河来划界的嗎？假如說马利坦先生作为一个天主教徒，却支持一种非正义战争，这是否也可理解呢？为什么德国天主教的主教們应当支持一种非正义战争就更可理解呢？而且为什么因天主教徒的分裂而感到憤慨是“天真”的呢？是因为感到憤慨，就意味着我

們已以严肃态度对待完整的人道主义的原則嗎？或是因为它意味着我們不知道这种分裂的长期記錄嗎？还是因为它意味着期待天主教的原則能被用任何別的方式来处理，而不是用这种现实主义的方式，即与其說着眼于正义或神圣，倒毋宁說是着眼于組織的命运的方式来处理，乃是缺乏明智的呢？

马利坦先生自己就暴露了他的完整人道主义的空虛性。一个法国的爱国者要为自己的行动辯护，并不需要被赶到这种絕望的权宜手段中去。不論我們是否接受他的理由，我們是可以理解这种理由的。因为这种理由不会包含有超驗的神話。

#### 第四节 科学、无神論和神話

马利坦先生批判现代文化时用的一个中心名詞是“无神論”。几乎是我們一切流行的祸害和錯誤一概都被归結为无神論的表现和后果。它就是马克思主义理論上的謬見根源和马克思主义的实践上的不适当性的根源。当马利坦先生找到机会来批判极权主义的制度时，他对这些制度所作的暴行不是追溯到錯誤的經濟或政治的原則，而是追溯到它們的“无神論”。他提醒我們說，这种无神論是資产階級自由思想的邏輯結果。在許多地方，马利坦先生似乎暗示自然神論者、很多新教的教派、除完整的人道主义者以外的一切人道主义者，也都是无神論者。即使是“資产階級的自由主义者”，不管他把道德和一种精神的观点当作起多大的作用，作为一种类型来看，“他是一个自然神論者，也是无神論者；而把他們的无神論教給他的学生和继承者——共产主义者——的，正是他”（《真正的人道主义》，第72页）。

马利坦先生对于象民主社会主义、資本主义、以及斯大林主义这样有很大分歧的一些东西怎样都能出于对神学原則的一种否定，沒有作出解释。但是在这里和別的地方一样，马利坦先生借着一种經過仔細作成的模棱两可的歧义，用一个名詞来包括至少两种在邏輯上彼此无关的不同理論——一种是否认神或諸神的存在，以及否认神的創造或統治世界的神学命题；其次是一种关于人格或人的价值

的學說。在嚴格的意義上說，很多人可以是無神論者而仍有其宗教信仰。事實上就有一些宗教是無神論的。馬利坦先生不幸是在這樣形形色色的許多不同場合都使用“無神論”一詞，以致難以看出他所指意義的共同核心是什麼。它往往是用來作為一種斥責的稱號，而不是描述性的形容詞。有時它指的是不信仰天主教的那些神，有時是指不信仰任何的神，有時則是指魔鬼崇拜，或無信仰，或反人格主義，或干脆只是不道德。

在馬利坦先生作為一種否定上帝存在的學說來討論無神論的地方，他的作法是十分富有啟發性的。雖然我們可以猜疑他是接受托馬斯主義關於上帝存在的那些證明的（這些都是在邏輯上站不住的），但他卻並沒有企圖去證明上帝的存在。相反地，他試圖去論證無神論實際的可怕後果。無神論之所以錯誤，是因為若始終一貫地照着它生活下去，就一定要導向自殺。“無神論的每一絕對經驗，如果為人們自覺地和嚴格地遵循的話，就會因為引起它在心理上的幻滅而以自殺告終，這不是出於偶然，而是出於銘刻在事物本性之中的一種嚴格必然的效果”（《真正的人道主義》，第 53 頁）。

即使那是無神論的一種實踐上的後果，也不會由此證明無神論是錯誤的。但是馬利坦先生為什麼堅持說，前後一貫的無神論由於一種嚴格必然的效果而導向自殺呢？馬利坦先生的推理是如此令人吃驚地糟糕，以致即使用辯護論的利益也難於加以說明。他是逐字地和完完全全把陀思妥耶夫斯基所著《着魔者》中瘋狂的吉里洛夫的論證照抄了下來。“如果上帝存在則一切事物都靠他，而我不能在他的意志以外作出什麼。如果他不存在，那一切便都靠我，而我一定要發揮我的獨立性……三年來我曾覓求我神性表現的屬性，而我已發現了它；原來我神性表現的屬性就是獨立……我將殺死我自己來證明我的獨立和我那新的可怕的自由”。陀思妥耶夫斯基甚至絲毫沒有從聖托馬斯·阿奎那那里得到幫助，而被歸功有了這種深刻的形而上學的卓見，即人必須信仰要就是上帝存在，要就是他自己就是上帝。如果上帝不存在，那末我就必須是上帝，而如果我是上帝，我就

只能通过自杀来加以証明。

耍板起面孔来接受这样一点是困难的，但是不这样办又会对马利坦先生高度的一本正經有失礼貌。那末，好吧。如果上帝不存在，絕不会由此就須得出一切事物都靠我的結論。为什么代替信仰一种神話的唯一其它选择就应该只是一种浪漫主义的疯狂的形式呢？即使上帝不存在，我仍还是以許多方式依靠着別的不靠我存在的事物和人的。如果存在意味着依靠某种事物，这也仍不会由此就得出我必須靠上帝的結論。如果存在意味着在某些方面对某种事物的独立，并不是由此就得推論出我必須在一切其它方面对一切其它事物都是独立的，即推論出我必須“絕對独立”，不論这絕對独立意味着什么。而且如果吉里洛夫的絕對独立要求他自杀的話，那末一种神的力量的絕對独立，要是作类似的了解的話，就也得要求它自杀。

这一整套参照陀思妥耶夫斯基的說法都是不幸的，而且根据不止一种理由是如此。陀思妥耶夫斯基的反动天才的理智型式，虽为怜悯心所軟化，却不是象在马利坦先生著作中的那样，受到那种并非出于理論上的推动而装出趋向自由主义和民主的姿态的連累。而且他的心理上的洞察力，甚至比马利坦先生所觉察到的更为深刻地看穿了那些想为基于武断的信仰各种信念寻求邏輯理由的人們那种詭辯的强辞夺理。马利坦先生从吉里洛夫那里抄袭来的那种以无神論蘊涵着自杀为結論的詭辯，陀思妥耶夫斯基是把它放在一个疯人的口中的。而那种认为信仰一个全能而仁慈的上帝就导向在一个恶的世界中自行毁灭的看来似乎更有道理的詭辯，陀思妥耶夫斯基則把它放在他小說人物中智力最强的伊万·卡拉马佐夫的口中。伊万是这样的一个信仰者，他的欧几里得式的理解力不可能懂得，为什么无辜的人在一个为全能与仁慈的上帝所創造出来的世界中应该受罪的理由。由于他推翻了神学家們对恶的存在所提出的一切辯解理由，他便作出結論說，“阿廖莎，我不是不接受上帝，我只是最尊敬地把那名片还給他”。不論是吉里洛夫的詭辯还是卡拉马佐夫的詭辯，都不会在討論上帝存在的論証中有任何地位的。



那个恶的问题对自然主义者来说是不存在的。对那些是真正的自然主义者，而不是一种仁慈的自然辩证法的信徒的马克思主义者来说，也同样是不存在的。当马利坦先生为了马克思主义的无神论而加以斥责的时候，他因而就把攻击目标转移到另外一种据称是不信仰上帝存在的后果，即其关于人和人类本性的无神论概念。

关于人的“无神论”概念之所以被认为根本不合人性，是因为它把人看作一种自然的和社会的生物，而不是一种有人格的生物。它为“集体生活的一元论”而牺牲了人，这种一元论只是在剥夺了人所不可缺少的尊严之后才赐给他繁荣幸福。照马利坦先生看来，马克思主义的人道主义是以这样一种哲学行事的，这种哲学把人类当作经常不变的生物需要和各种变化着的历史需要以向性作用的方式所决定的。我们永远不可能从这种哲学引申出人类自尊和人类自由的意义，而这些都是天主教完整的人道主义的核心。

马利坦先生要是知道了马克思正是以他当作精神的抽象观念来处理的人类尊严和独立性的名义，不仅排斥了自由资本主义而且也排斥了天主教，也许将会感到惊奇的。马利坦先生是有他的先驱者的，那就是驾凌他之上，也驾凌那整个一群没有他那样精细的德国渺小的国教顾问之上的伟大的拉梅耐<sup>①</sup>。在一次拉梅耐慫恿工人阶级和教会及君主联合起来反对自由资产阶级时，马克思曾扼要地回顾了一下用了十八个世纪发展起来的“基督教的社会原则”。

“基督教的社会原则曾为古代的奴隶制进行过辩护，也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠，<sup>②</sup> 必要的时候，……也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。基督教的社会原则宣扬阶级（统治阶级和被压迫阶级）存在的

---

① Felicité de Lamennais (1782—1854) 法国神父，政论家，基督教社会主义的思想家之一。——译者

② 这种判断曾为卓越的中世纪历史家古尔敦 (G. G. Coulton) 在他所著《中世纪环顾》(Medieval Panorama) (1938年) 中用更为清醒的语言所确认：“教会从未为反对农奴制原则而斗争，也正如它从未为反对在罗马帝国统治下的奴隶制原则而斗争一样。”(第86页)。

必要性，它們对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望，希望他們能得到统治阶级的恩典。基督教的社会原则把国教顾问答应一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。基督教的社会原则认为压迫者对被压迫者的各种卑鄙龌龊的行为，不是对生就的罪恶和其它罪恶的公正惩罚，就是无限英明的上帝对人们贖罪的考驗。基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服，总之，颂扬愚民的各种特点，但对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来，勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。基督教的社会原则带有狡猾和假仁假义的烙印，而无产阶级却是革命的。”（《马克思恩格斯全集》，德文第1版，第6卷，第278页）①

在这里是有玩弄辞藻的东西的，而且显然没有能正确地估计基督教异端运动的积极成就。但是这里也和别处一样，马克思关心的是维护人类的人格——它的尊严和独立——而一方面反对庸俗的唯物主义的见解，另一方面又反对极权主义的唯灵论见解。在马克思看来，人不是生来就有“灵魂”或“人类的人格”的。他是获得它的。马克思的社会哲学便是想来发现一切男女能在其中发展有意义的人类人格的社会、文化和教育条件，并促成其存在的一种企图。马利坦先生关于一种可以在物质的、生物的、历史的和文化的条件之外而独立存在的“人格”的信念，是一种坏的心理学和更加坏的形而上学的后果。

马利坦先生断言马克思的宗教批判是马克思全部哲学门径的基础，那是对的。他把宗教批判同无神论混为一谈则错了。他没有了解，究竟在何种方式上马克思的宗教批判才是他一切其它批判的基础。马利坦先生对于马克思反宗教立场的有一条线索，同其它甚至有更大敏锐性的社会见解的线索一起，都未能恰当地理解。我们知道马克思曾不断地指责那些象布鲁诺·鲍威尔②和麦克斯·施蒂

---

① 譯文见《马克思恩格斯全集》，第4卷，人民出版社1961年版，第218页。——譯者

② Bruno Bauer (1809—1882)，德国唯心主义哲学家、青年黑格尔派最著名代表之一，资产阶级激进分子，1866年后成为民族自由主义者。——譯者

納<sup>①</sup>等公开自认的无神論者，都沒有使自己擺脫宗教的教条。他虽然把費尔巴哈看作比任何一个青年黑格尔分子都高明，却也以同样的理由責备了他。为什么呢？

答案是：在马克思看来宗教态度的本质当在那种实体的方法 (method of hypostasis) 中去寻找，不管被实体化的对象是什么。在马克思看来，任何引进这样一些抽象概念的作法都是宗教的，这些抽象概念的根源和所指被說成是先驗的而不是历史的，而且大概是用直觉而不是用它們在具体經驗情境中的功用来檢驗的。真正說来，它就是一种超自然主义。马克思的分析方法是科学方法，用以揭露那些因为引进了不可分析的抽象概念而被掩盖了的人的問題和利益。他总是在問：那些非现世的和非經驗的教条，其现世的和經驗的基础是什么？在神学的抽象概念中，他看到了掩盖着特殊的历史需要和組織需要的一种語詞拜物教。在法学的抽象概念中，他看到了掩盖着社会上真正的权力分配的一种原則拜物教。在經濟学的抽象概念中，他看到了掩盖着人們今天受着他們自己所創造的那种生产力的支配这一事实的一种商品拜物教。每一套抽象概念都伴随着一套实践。这些抽象概念既然都是非經驗的和非历史的，因此正只有依据这些实践才能指定它們的意义。凡是在崇拜抽象概念的地方，不論在神学、政治学或物理学上，科学(唯物主义)方法的任务就在于查明首先引进这些概念的具体情境，在于注意观察它們所建立的实践(Praxis)，以及它們在阻止遇类似情境时采取更为有效的行动方式方面嗣后的发展。

马克思的无宗教信仰是在于他对抽象概念的科学批判，而不是在于許多马克思主义者和大多数非马克思主义者往往同样混淆不清的村俗无神論。这种对抽象概念的批判构成了对马利坦先生的哲学和神学的最严重的挑战。因为它斩断了一切教条的老根，特别是那

---

① Max Stirner (1806—1856)，卡斯巴尔·施米特的笔名，德国青年黑格尔派的哲学家，资产階級个人主义和无政府主义的思想家之一。——譯者

些以所謂成比例性的类比知識为基础的教条的老根，并且揭露出这些教条乃是系統地培养起来的蒙昧主义的概念工具。

我們且拿马利坦先生的神学所那么需要的神的創造世界这一教条来作个例子。創造是一种自然的和历史的过程，而且在它通常的意义上还包含着一种目的或一种意向，或包含着这二者。当我们說一个人在創造的时候，我們指的是：在時間中、运用在一定地点所給与的工具——即使这些工具可能是先前被創造出来的——而加了在行动前已存在的物质的一种行为。在马利坦先生看来，上帝是把世界連同先在的物质和創造的工具一起創造出来的。怎样来理解这种創造呢？不是用隱喻，而是用类比。創造在隱喻上的意义，显然是象我們談到“創造的春风”的时候是从人們的活动引申而来的（或是談到“微笑的天气”是从“微笑的人們”引申而来的）。然而把类比的創造概念适用于上帝，它的意义却在原則上不是从人們的創造性活动引申而来，也不能把它还原为这种活动的。神的創造和人的創造也不是两种不同的創造方式，因为在这种情况下“創造”作为一种名詞來說，就会有一种同一的而不是相似的意义，而且这里的问题乃是“創造”一詞的分析，而不是本身意义不易捉摸的“神的”一詞的分析。

严格地說，我們若不是使上帝須受到和我們用于空間時間中的創造物者同样的經驗方法的檢驗，我們就不可能对上帝的特性有所述說，这种特性的意义是从人类活动中引申出来的。如果我們这样作，上帝就被拟人化，而对他所作的一切陈述便都变成虛妄了。如果我們不这样作，就没有可能的方式能用以檢驗关于上帝的陈述，这种陈述便变成毫无意义。为了脫出对上帝不是作虛妄的陈述就是作无意义的陈述这种两难困境，便引进了那种成比例性的类比，因为它使神学家們可以說，我們对上帝的認識是“不充分的”。但是这毫无裨益，因为如果把“不充分的”这一概念就字面上来看，既然它須預先假定有某种对上帝的真正認識，其见解便自相矛盾；而如果作为类比来看，則整个见解就是以未决問題为論据的窃題論証。

对马克思來說，对創造或任何其它抽象概念作理智分析的功用

是在于終止奧秘：对马利坦先生來說是在于使心灵准备好来接受奧秘。从奧秘到奇迹只須一步，而从奇迹到权威則是又一步。而如果想起，在马利坦先生看来，我們对上帝的类比知識尽管有它一切的不充分性和局限性，是比我們所有的任何其它知識都更可靠，甚至比我們对“自己心脏的跳动”的知識都更加可靠的，則他把科学方法脸上抹黑到了何等地步就变得很明显了。

### 第五节 附录：一个評論和答辯

在我看作是对上述的一点所作出的答复中，马利坦先生用下列一段話作了回答：

“一个为許多憤怒情緒所蒙蔽的批評家會指責我把英国和法国說成是两个古老的基督教国家，并指責我叫人想起創造欧洲的力量是以福音为它最純粹的源泉，其实我在几本較早的著作中都譴責了现代資本主义的不人道……他在什么地方看出我把早在資本主义制度到来以前很久就已形成文化传统的两个国家和資本主义制度混淆起来的呢”？（见《十个月以后》，載1940年6月21日《共和国报》）。

马利坦先生显然沒有能把握住爭論的焦点。我反对的，不是他在目前的戰爭中捍卫民主的事业。也不是提及英国和法国为“古老的基督教国家”这一論点的历史准确性。我在过去和现在所的确反对的，是他用来支持英法两国的事业的理由，用来回溯这两国是古老的基督教国家那种事实的理由；其实直到大战爆发为止，他批評这两国违犯“真正的人道主义 原則，甚至几乎是比他对意大利、德国和俄国所作的批評更加严厉。英国和法国是古老的基督教国家是无可否认的，这同它与目前的冲突不相干也是无可否认的一样。难道意大利和德国毕竟不也是早在資本主义制度到来以前很久就形成其文化传统的古老国家嗎？如果英国和法国未曾投降，是在为基督教的文化传统而作战，而如果意大利和德国則是为反对这种传统而作战，那末意大利和德国的天主教会为什么为領袖和元首的反基督教武装祝福呢？而这是得了马利坦先生那种庇护性的理解的好处的！

真相是意大利和德国正在从事一种文化上和政治上的反革命，来反对在英国和贝当以前的法国即使以不完备的形式却还是在实现着的法国革命的理想。马利坦先生为了一种不同的秩序概念，也反对法国启蒙运动和大革命的理想，更不用谈宗教改革的理想了。他坚持认为，正是这些理想和现代资本主义发展相结合，使基督教的风气堕落。由于他甚至目前在他的答辩中还把路德同希特勒联系起来，并断言德国人民除非使自己从这两方面的梦魇中解脱出来就不可能得到自由这一事实，在马利坦先生的见解后面潜伏有神学的 *parti pris* (成见)是很显然的。

作为一个相信一切自由主义者、进步人士和社会主义者的职责是在其反抗希特勒主义的斗争中支持资本主义的民主国家的人，我极不满意为这种支持提供一种神学动机的努力，其理由就是它在理论上没有想好而在实践上是能引起分裂的。要证明这种支持的正当性，有一个比这妥当得多而且更能起团结作用的理由是：战胜希特勒至少提供一种机会，如果民主的政治形式被保存下来的话（一个艰难的而非困难到不能克服的任务），可以使我们的制度越来越与伟大的美国梦想的诺言相一致。美国梦想中的理想在实质上仍是同法国革命的理想一样的。二者都是以马利坦先生所敌视的一种政教分离的类型为前提的。

批评资本主义对广大群众物质、文化和心理生活的影响，同想要保存和扩展在西方文化的信仰和工作中任何真正民主的东西的一种勇敢的、甚至是壮烈的愿望不是不相容的。因此我并不认为，在支持英国的反抗希特勒主义的生死斗争（这也是美国的斗争）时，我就也就是在支持那个国家此刻所盛行的任何经济和社会方面的实践。我也并不就是相信了一个虔诚而无批判力的英国拥护者在不久以前所作的宣言：“英联邦是正义和自由之花，它是圣经而不是刺刀的产物”。大不列颠是一个资本主义国家。它是一个帝国主义的帝国。但是它也是一个政治上的民主国家，并且有着一个民主国家所包含的一切。希望保存它现有的东西，及其广大的各种各样的自由，用不着神

学上的或其它方面的美丽詞藻，就足以証明对它所作的支持是正当的了。要想制止法西斯主义的蔓延并在这种斗争的过程和后果中把民主扩展到它的生活的其它方面和全部国土这种进一步的希望，就应该正象它已鼓舞了英国工党那样，鼓舞民主的社会主义者去争取斗争中的领导权。

这种政策也许会失败。但是那些批评家应当在对它谴责之前提出一种现实主义的和实际的其它可行办法<sup>①</sup>。

---

① 对这几点的进一步仔细探讨，参阅我所写的《纳粹主义是不是一种社会革命？》和《社会主义、常识和战争》，载1940年7月20日和9月2日的《新领袖》杂志。

## 第七章 什么是马克思主义中 活的东西和死的东西

对于马克思主义同对于基督教一样,很容易說,它是从来也沒有被試驗过的。談到基督教,这种說法是有一些道理的,因为照字面意义来解释,对它是决不可能用試驗的。但是马克思主义,照它自己所驕傲地宣称的來說,不仅仅是一套观念,而是一种历史运动的理論表現和指南。它的正确性只能在历史的实践中得到檢驗。如果那些事件对它淡漠地过去了,那就是說,既不以証实也不証明它不正确,人們就仍可以訴諸理論的純朴的完整性,因为这些理論既从来沒有为人所了解,也就从来沒有按照它来行动过。然而这样的一种訴求就等于是坦白承认这些理論是在历史上不相干的。而马克思主义有一句很好的名言是說:凡是与历史理解和行动的目的无关的,就是历史上毫无意义的。因为马克思主义作为完成社会主义的理論和实践來說,它主要不是一种理解历史而是創造历史的方法。

### 第一节 马克思主义的危机

马克思主义运动在全世界的分崩离析也許只是暫时的。但是目前这种运动之被遮蝕已几乎达到全部黯然无光。马克思主义的“破产”、“崩潰”、“墮落”,成了无数的論文和书籍的主题。甚至早就把它的“尸体解剖报告”都写好了,虽然那还是过早的。这种批判性著作的浪潮本身就証明它很少关心实际状态。从一种观点上看,它正表明马克思主义的理論,就象那么常常为人宣布已經死亡、而又必須一次又一次地来埋葬它的一切主义一样,是有相当的活力的。

关于马克思主义的分崩离析,更加給人深刻印象的証据当从直



接考查马克思主义运动对当代社会和政治事务的日趋衰頹的影响来得到。这样的一种考查将証明已經喪失的不仅仅是物质力量和战略陣地。在某些把社会主义理想的正确性认为不成問題的地方，对这种理想的信心已遭到无形的破坏。世界各国的马克思主义运动，似乎已在一个世紀中首次喪失了先前几次危机中支持着它的那种认为有了方向和充滿信心的感觉。闡述信仰和理論的論文已都被放弃、而只是匆促地去杂糅一些只能在一天、一周或一月内起作用的口号和公式了。

历史本身已变成了马克思主义理論和实践的最致命的修正主义者。在马克思的时代就早已陈旧的那些幻想已被粉刷新，而把它們建立为政治实践的指南。久已背叛社会主义理想的斯大林主义者仍把自己称作是马克思主义者，恰恰就同过去有許多已放弃基督教信仰的团体仍坚持他們是天主教徒的情况一样。其他以正統派自豪的人們，当他們从反动的残暴打击中跑出来的时候，被迫說这一切都是按照马克思主义的原則发生的事件。不管是胜利还是失敗，他們的理論都是对的。每一次的失敗都是又一次的証实。托洛茨基写道，“各种事件都不是在不知不觉中抓住我們的，所必需的只是适当地去把它們解释明白而已”。

那种全盘否定和怀疑論的流行心情，也同无批判的重行肯定一样，不会有什么启发的。那些在盲目的憤怒中把抛弃自己的神的祭坛摧毀的人，恰恰是同那些仍然迷恋于其愚昧崇拜的信徒一样都是虔信的。他們将找到別的偶像和別的教会。他們将不会为自己作什么試驗，来証明在马克思主义的学說中究竟什么是正确的和什么是不正确的，因为怕的是发现他們所視為珍宝的原来只是貌似金子的一块黃銅。

在这一章中，我所要探究的是当代马克思主义运动中那些显得肯定不正确的理論方面，以及马克思主义的傳統中那些广泛地来看仍然可以被結合到一种健全的綜合中去的方面。这样的一种綜合是不是被称为马克思主义的，就象这是不是“马克思的真正意思”的問

題一樣，是不重要的。

## 第二节 科学、理想和科学方法

大家都熟悉那句马克思主义的驕傲的大話，认为只有它才是“科学的社会主义”。不論它对科学的概念有什么局限性，马克思主义者要求成为科学的那种愿望，即他們以能被証实的証据为根据来对人和世界的本质作出判断和据以行动的愿望，是不成問題的。在马克思主义的文献中，科学知識和正确的知識是同义語。在把科学既作为一种文化的力量，又作为提出一种生活哲学所根据的基础来作口头的評价这一点上，从来沒有一种民众运动比马克思主义还更强烈的。

正統派马克思主义的科学概念有历史上的、分析上的和功能上的三重局限性。任何事物要成为一种科学，其意义是由 19 世紀恩格斯的說法所决定的，这种說法在他执笔的时候早已陈旧了。它是一种沒有自然之神(Deity)的自然神論的世界观，其中象无限性、必然性、普遍性的那些名詞都是在情感上自由而在理智上不精确的方式中使用的。科学的結論是受到頌扬的，而对它的方法却几乎没有什么研究。而且有的时候甚至就是这些結論，如在人类学和生物学上的，也都变成了马克思主义者心中的一些理智上的定见，尽管根据新的科学进步这些結論都是无法支持的。

从分析上看，正統派马克思主义科学观的那些局限性都出于在方法論上的缺乏明确性。这种科学观可以断言，“马克思主义不是一种教条”，但是它从来沒有弄清楚教条和假設之間的差別。它仰仗經驗，但那不过是为了証实马克思主义的断言，而不是把这些断言加以檢驗。在战前或战后时期的經典著作中，我們要想找到任何一点指示，表明马克思主义者准备接受什么样的經驗的証据，把它作为构成對他們學說的一种甚至只是可能的反駁，都是徒劳的。但是对于什么可以构成任何特殊见解的可能反駁这一点沒有一种明确的概念，我們就对什么可能会构成一种証实也沒有明确的概念。在可能是

的、想会是的、必然是的、甚至我们会喜欢它是的，这些东西之間，都沒有作出适当的区别。“原因”、“条件”、“緣故”(occasion)，是被作为可以互相交換地使用的。通常未加界說的那種經濟因素，在一种未加解釋的意义上，被宣称为“归根到底”或“长远地来看”(这些說法也都始終未經分析)是“根本的”。

马克思主义科学观的功能上的拖后腿作用是它所有局限性中最致命的，因为它阻碍了马克思主义者为自己弄清楚他們的目标、整串社会主义理想和促进这些目标所用的方法之間的关系。如果說马克思主义者對他們的社会主义理想是不自覺的，或者說他們明确地把这些理想同历史过程所产生的任何事物等同起来，那是不正确的。在第一次世界大战以前，马克思主义运动的宣传是灌注着道德热情和理想主义的。而如果說，随着布尔什維克的到来，这些理想是被看作理所当然的，而政策，要是也受到一种檢驗的話，也只是用它对夺取权力所起的作用而不是根据用以証明这种权力是正当的那些社会主义理想来檢驗的，这样說是正确的。在列宁看来，无产阶级的权力本身就証明它是理所当然的。国家的权力在事实上是不是无产阶级的权力，在他眼中除了他自己意識到他和他的党“表达”了无产阶级的“真正”需要之外，并不需要更进一步的証明。如果他有什么怀疑的話，他也就用他使反对派保持沉默的同样法令来加以解决。

回想一下二十多年前美国在战前的年代，我就想起甚至是社会主义运动中的年輕人也在政府所有制和社会主义之間作出了区别(那么地不变，看来几乎就是一种老生常談的答复)。要是有一个新手把社会主义界說为一切生产、分配和交換手段的政府所有制，是会得到仔細的糾正的。邮局和給水工程是政府所有的；即使整个經濟都是为政府所組織并拥有，那也跟社会主义还差得远。我們慣常說的是：社会主义是基本生产資料的集体所有制和民主管理。世界产业工会的影响及其对国家的夸大了的不信任或許在这种态度中有所反映；但是不管我們的信仰有些什么原因，人身自由和文化自由的理想，社会民主和教育民主的理想在那时都被认为是社会主义所不可

缺少的。

因此，那些理想当时是有的；但并没有那种用它们来观察形势判別风向的习惯，或是根据马克思主义者发现他们自己实际在作的事情而来修正这些理想的勇气。马克思主义者纵然有他们自夸为科学的哲学，却永远不会根据其所称出于情势要求的綱領和方法，来检查他们所宣布的目标，永远不会用他们在行动中的手段的后果来检查他们所設想的目的。不管他们干什么，不管他们所干的后果是什么，社会主义总是会有某种办法来实现并有一天能实现的一种正确的理想。因此，社会主义的理想是作为一种绝对的东西，作为某种不管现象如何而总可以保全的东西起着作用的。马克思主义者至多只是对向着有限目标的手段来说是科学的，而永远不是对終极目的来说是科学的，然而他们自己的理論却是強調目的和手段的相互关联性的。

这种害怕修正他们的理想的恐惧——这种修正，是以行动中的后果来理解和批判这些理想的过程中一个很自然的方面——一方面导致一种术语的拜物教，而另一方面在实践上又导致对社会主义的理想作了一种因为没有認識而陷于十分恶劣的修正。不管马克思主义者干了些什么或历史事件已变得怎样，社会主义是不得为人触犯、加害或怀疑的。它满足了一个梦想的一切条件。

人类将始终有梦想。梦有着它们足以給人慰藉的东西，而且有时和宗教一样，可以表现出一些有启发性的神話故事。但是把一种梦想錯誤地当作关于存在和历史的一种清醒的假設是疯狂的。在马克思主义中仍然是活的东西，或是說得更准确一些，在马克思主义者的思想中可以使之有生命力的东西，就是对一切社会梦想所作的科学批判的传统，由于这种批判，在这些梦想后面的希望都能按照其周围联系以及实现梦想的可能性和代价来判断它是合理的或不合理的。只有在那个时候，梦想才成为理想。

传统的马克思主义在它經過科学的清洗之后将有多少被保留下来，是不可能事先加以預断的。即使什么都不能保全，也未必就什么都不能利用。为了心理上和历史上的理由，也許有必要放弃“马克

思主义”一詞，不用它来作为一种鉴定的名詞。

### 第三节 对資本主义的批判

一切社会主义运动源源不絕的力量源泉是資本主义經濟的不公平和不平等。貧困、不安全、失业、战争以及它們在文化上的影响，本身都不构成社会主义作論証的一种論据，因为始終有这样一种抽象可能性，即尽管資本主义是这样糟，但社会主义也許会甚至更糟。但是这些因素确是一种咄咄逼人的論据，让人要去追求某种更好事物，而且只要马克思主义者能証明在資本主义之下不可能在这些方面有根本的改善，它們就构成反对資本主义的一切論据中最强有力的論据。

在剝去了它的价值学說的形而上学之后，马克思主义在資本主义經濟的批判仍保有它的效力。在现有的社会和技术条件之下，資本主义生产在經濟上不可能保証利潤、就业，以及对劳动人民保証一种适当的生活水平，在这里“适当的”指的不是絕對地来看，而是相对于那些不是未加利用就是被毀坏了的潛在富源來說的。

在資本主义下使經濟恢复发生效果的一切建議表现出三种主要行动路綫的不同形式——根据马克思主义的理論，迟早它們全都是一定要失敗的，因為它們不可能对資本的投資保証有利可图的报酬，而这种报酬乃是引起新投資的唯一誘因。

（一）按照工資提高价格。这可以对某种工业在有限时期內恢复利潤。但是不久以后消費者购买力的衰落便导致生产过剩和經濟蕭条。按照价格来降低工資有同样的后果。

（二）按照价格提高工資。这就把利潤率降至不能刺激繼續生产的程度。它也加强了寻求節約劳动的方法，以便降低成本，而在較大的影响范围內导致技术失业。按照工資提高价格，同样也提高成本而减低利潤。工資和利潤二者同时提高或降低就彼此互相抵銷。

（三）政府有大规模的支出而不广泛地管制价格和工資。这不是导向通貨膨脹，便导向增稅，从而降低利潤和阻碍新的投資。

由此決不是就能推論出，資本主义是注定要遭到一种自动的經

济崩溃。它可以摇晃不定地从危机走向危机，通过銷毀物資、限制生产、軍备經濟，而且最后乞灵于战争来“解决”它的困难。整个的“衰退”概念是一种机械式的和不恰当的类比。从資本主义过渡到另一种的社会形式，如果是被造成的話，乃是一种政治的行为，虽然不仅是一种政治的行为。这是几乎所有的马克思主义者在紙面上都承认的。要是严肃地对待这个問題，就会导致政治上的預測不可能被設想为一种經濟分析的必然結果或附加物。然而实际上不是在誠实地面对政治上的預測的困难，不是科学地來掌握这許多时间和理智行为的要求所許可掌握的各种有关因素，而是坚持那些頑固的理智习惯。未来是在一种簡單化的經濟一元論的基础上来胡乱說明的。不管政治气候是怎样地有暴风雨来襲的情况，总是以深信总有一天将使一切成为和平、富裕和自由的保証来安慰我們。

#### 第四节 国家学說

尽管有夸大的因素，以及关于国家最后消亡的乌托邦式信念，马克思主义的国家学說基本上是依据經驗的。許多马克思的信徒們曾企图“証明”国家按照定义是統治阶级的一個工具；但是在马克思的著作中，这个命題是作为把对于立法团体、法院和行政权的特殊活动所作的分析加以概括而出现的。在有利益冲突的地方，并在这些爭执的調节和裁決显然是国家权力所从事的地方，探究国家究竟代表誰的利益来行动是正当的。而且在原則上，总是能对这样一种探究給出明确答案的。

不幸的是，很少对国家的活动从事經驗的分析。这种分析充其量只能对不同历史时期給与不同程度的答复。对于国家“大抵”是或“在大体上”是作为統治阶级的一种工具的那种效果所作的結論，其宣传价值是很小的。更重要的是，这种結論同国家是不是在此时此地并就此种建議來說将为增进或打击一个特殊阶级的利益而行动这一問題是形式上毫不相干的。

在马克思主义者开始作經驗的分析的地方，他們的工作通常有

三重的缺点。他們即使不承认是在这样作，其实往往是假定只有經濟利益决定国家活动；他們因此不是不估計到宗教利益、种族利益和地区利益的影响，就是把后者解释成仅仅是經濟利益的伪装。他們对于构成一个阶级的是什么那个概念是那样含糊，以致不管証据是什么，它总能被硬說成是他們論点的一种証明。因此，如果农民們通过对立法者行使高度的压力而得以牺牲城市消費者的利益来贏得他們的好处，或是如果一个工业家集团由于撤銷了某种歧视性立法而使他們的利益丧失給了另一个工业家集团，或是如果一种政府的公用事业或賦稅政策使一个私人垄断組織蒙受不利的影响，或是如果一項有利于工人的劳动关系法案不顾雇主們有組織的反对而获得通过——这一切都被用来証实国家是那統治阶级的一种工具的观点。在这些情况下，它被解释成这样：“統治阶级”屈服于压力，以便逃避对它提出更为强烈的要求。但是“統治阶级”的能被迫使屈服这一事实，在理解国家的性质上恰恰同它所以屈服的理理由有同样的重要意义。第三个最愚不可及的錯誤是假定在一种集体化的經濟中，各种經濟利益的差別就会消失，从而任何国家权力的必要性也就会消失。这就不仅是窃題論証的一个荒唐的例子了。它恰恰在最为迫切的要点上，即关于由无計劃的資本主义在历史上所发展出来的自由和权利，怎样在有計劃的集体經濟中保存下来并加以扩展的問題上，把思想阻塞住了。

作为所有这些錯誤的基础的，是在可以被称为国家的实体性概念和功能性概念之間的一种重大的混淆。根据功能性概念來說，国家就是它的所作所为，而在任何特定的时期內，它通常的所作所为就賦予它一种阶级性。根据实体性概念來說，国家是由一整套制度所組成的，这些制度的本质是由阶级决定的，即使当它以最为不同的方式来表现这种性质时也是一样。立法机关、法院、軍隊、警察和民兵都不能因为行使不同的职能或为不同目的来行使职能而改变其性质。而马克思断言，一定的国度在一定的情况下，各种国家制度由于它們的傳統和人事不可能行使职能来完成社会主义的目的，因此工

人和他們的同盟軍就不能停止在夺取国家机器，而必須打破这种机器，这就历史上說可以是有道理的。但是列宁把一种特殊分析的結論轉变为一种教条，并且断言现有的国家由于它本身的性质，永远不可能在任何情况下通过新的使用和新的职能来改变它的性质。他用这样的一种方式來給国家下定义，以致就排除了这一种可能性。結果是無論什么地方和什么时候，在特殊的历史情况和經驗的分析之前，取得权力的道路都被宣布为取得双重权力的道路。这曾經是以一种叙述或預測的形式來掩蔽的一道命令。“到处建立苏維埃！”便变成了普遍的口号，而且甚至毫不考虑在那些民主国家中赢取并利用国会來把它改变成为社会主义理想和目的服务的工具的极大利益。相反地，把国会仅仅看作是用来对社会共同体宣布其完全无效的讲台——这是一种也曾为納粹党徒和法西斯主义者所热烈喝采的意见。

这一点上的混乱情况曾为能不能用和平方法来完成向社会主义过渡这一完全和它无关的問題所遮盖住了。从马克思的观点来看，它或許是可以用和平方法来完成的；但是不管用和平方法或不是和平方法，却总归是用民主的方法。根据列宁对马克思的修正意見來說，向社会主义的过渡是既不可能用民主方法，也不可能用和平方法来完成的。

### 第五节 作为工具的党

社会主义不是不可避免的。它乃是当客观情况成熟的时候要來完成的东西。但是怎样去完成呢？是由人們而不是由經濟力量去完成。人們可以自发地完成这件事情，而且对于他們所干的事，只有一种模糊的意識，或者可以处心积慮地并且通过組織去完成。我們所知唯一有組織的政治行动形式是一个政党的行动，这一事实并不因談的是政治的“集团”或“社团”而有所改变。一个政党的性质和作用是这样的：如果有真正的其它可用来代替的行动方式，而通常是有这种方式的，則既可能使理想蜕化，也可能使工具败坏了目的。尽管如此，信賴群众的自发行动，把它作为一种代替的行动方式，來希望



完成政治行动的值得向往的特色而不冒陷于政治官僚主义的危險，却是不明智的。信仰群众自发的和持久不变的智慧是十足的神秘主义。历史并不象一个巨大的輪盘賭用的輪子，可以一次又一次地让它轉动，直到出来一个有利的號碼为止。它也不是象大多数相信自发性的人所主张的那样，是一种仁慈的宇宙辯証法的展开。

因此，不論是好是坏，就社会革命是政治革命这一范围來說，这些革命都是由政党所組織的。它說明马克思主义的科学意图是好的，即对于用以领导社会主义运动的那种工具——政党——的性质的关切始終处于理論商討的最前列。我之所以說科学意图，是因为在这里也同別处一样，每当涌现出結論，其含义似乎威胁着目的（政党就是为了这些目的作为一种政治工具来使用的）时，科学的分析便突然止步了。关于社会主义政党的以及它对阶级的关系和它的领导使命的概念上的分歧，曾被証明是俄国的热月<sup>①</sup>的一切原因中最致命的原因。党只被了解为能用以赢得政治权力的工具，而不是被了解为能用以达到社会主义的工具。

马克思主义运动，特别是它战斗性最强的一翼，尽管关切組織的問題，却表明它本身特別不知道对于用民主方法来发生作用的社会主义，一个职业革命家的政党这一概念所具有的影响远大的危險。它的眼光所注視的，是怎样能尽快地把权力从掌权的那些人手中夺过来的問題，而不注視这样的一种观点对社会主义所造成的后果，根据这个观点，一个少数的政党，通过它自己的一紙命令就构成一个阶级的先鋒队，而这个阶级本身又“表达”了人类的利益。工团主义者和无政府主义者所作的警告，莫斯卡<sup>②</sup>、帕累托和米凱耳斯在俄国革命以前的深刻的論据，马尔托夫<sup>③</sup>、罗莎·卢森堡<sup>④</sup>等等在俄国革命以

① 参阅下面《对俄国革命的反省思考》一章。

② Gaetano Mosca (1858—1941)，意大利政治学家。——譯者

③ 这是俄国孟什維克首領之一，1920年逃亡国外(1873—1923)。——譯者

④ 这是杰出的德国和波兰工人运动的女活动家，德国共产党奠基者之一(1871—1919)，与李卜克内西一同被反革命分子所残杀。——譯者

后所作的批判——都被漠視了。有些共产党内的反对派分子曾对布尔什維克以党的专政代替了工人阶级民主的作法中所包含的对政治领袖的迷信提出警告，列宁对他们所作的答复，作为他在实践上的冷酷无情和在理論上的天真的証据來說，是再沒有比这更雄辯的了。他說，“是党专政还是阶级专政……单是这种問題的提法就已經証明思想的混乱到了不可思議的无可救药的地步”。他又說，把领袖专政和群众专政对立起来，“实在是荒唐和愚蠢得可笑”。比这更糟。那是“为了资产阶级的利益而抛弃党的原則和党的紀律……那是执行特务挑拨者的工作”。<sup>①</sup> 他的議論从来沒有到达一种論証的水平。

列宁的天真想法所反映的，是他无力去想象他的对于工人的最大利益的概念能在事实上同工人实际的最大利益有所不同。他的憤慨是对批評的一种反作用，由于他天真的救世主式的信念，他除了把这种批評当作对他个人的光明正大的一种攻击之外就不可能有其它的解釋。斯大林就是列宁为他这种天真想法所曾付出的代价。而且如果我们想起列宁自己所喜爱的一句箴言所說，“一个政治领袖不仅要对他的领导方式負責，而且也要对他所领导的人們所作的事情負責”，那列宁对斯大林所負的責任便是絕对的。由于具有这种天真想法，列宁指責工人反对派在苏維埃內部为爭取更大民主而作的斗争乃是在试图推翻苏維埃政权，是完全合乎常情的。列宁主张任何一个背离了一貫的共产党路綫（如他所解釋的）的人，一定終于成为一个喀琅施塔得的叛乱者<sup>②</sup>，而每一个喀琅施塔得的叛乱者，当他以前帮助布尔什維克的时候是一个“革命的英雄”，现在却不由自主地成

---

① 見《列宁选集》中文版，第10卷，第80頁以下。着重点是原有的。〔參閱《列宁全集》第31卷，人民出版社1958年版第23—25頁。最后一句中文版原文为“否认党性，否认党的紀律，——这就是反对派所得的結論。这就等于为资产阶级效劳而完全解除无产阶级的武装”。——譯者〕

② 这是1921年在喀琅施塔得发生的反革命叛变，企图以“不要共产党人参加的苏維埃”的口号来掩盖他們为资本主义复辟的阴谋。——譯者

了一个白卫軍<sup>①</sup>。

这种头脑简单的丑事的一个最后例証将表明列宁所曾准备到达的程度。在新經濟政策被引进俄国之后，西方社会民主党主要的理論家之一和坚决反对于干涉俄国事务的一个人奥托·鮑威尔<sup>②</sup>曾写道，“看他們在退向資本主义；我們一向說，他們的革命是資產階級性质的”。列宁对此曾憤慨地大声叫喊說：“無論孟什維克或社会革命党人，都在宣传这些玩意，他們听到我們說要枪毙进行这种宣传的人，都感到惊奇。”<sup>③</sup>我們不知道，工人階級反对派为了他們的主张而实际被杀害，是不是比列宁對他們实行杀害时的自以为是的态度更为令人厌恶。

可以代替列宁主义的政党概念的另一种选择不是传统的社会民主党的政党概念。后者所假定的是：一个献身于改造现有社会的英勇任务的党，是能以那些資產階級的党——對它們來說政治大体就是一种买卖——所特有的同样的組織形式、同样的假期空闲時間的活动、同样的对选举收获的評價来取得成就的。可以代替列宁主义政党概念的真正另一种选择是：一个既不降低紀律，又因更善于同时把握科学方法和民主程序而在紀律上更为灵活的党。它的任务将是以前这样一种方式指导有組織的为社会主义而进行的斗争而不是对它发号施令，以便使“夺取政权”变成把那些在社会共同体中早就存在的民主制度和傾向加以展开的活动的一个方面。它承认并尊重艺术和科学对政治所持相对的自主性，因此就除政治之外避免了对什

---

① 见《列宁选集》英文版，第9卷，第105、121、131—132页。〔参阅《列宁全集》第32卷，人民出版社1953年版，第350—351页；第33卷，第8页等处。——譯者〕

② Otto Bauer(1882—1938)是奥地利社会民主党和第二国际領袖之一。——譯者

③ 见《列宁选集》英文版，第9卷，第342页。着重点是我加的。〔见《列宁全集》第33卷，人民出版社1957年版，第248页。——譯者〕

么东西都有一个“党的路線”的那种恐怖和愚蠢。它是圍繞着原則建立起来的,而不是一种对领导的迷信。它的远景既不是血腥和恐吓,也不是水乳交融。它必須在现实主义方面毫不退让,这种现实主义无非是意味着一种应用的明智。因此它将沒有那些作为党员的先决条件必須加以接受的理論教条。对它的信任将扩展到这样的一种程度,即准备估計到在走向胜利地完成社会主义的道路中,由它自身的組織活动所可能造成的、甚至是以最好的意图所造成的那些危險和障碍。

## 第六节 革命的解剖

这样的一种政党概念至少必須面临两种严厉的批評。一种批評是从所謂社会革命的规律所引起的,根据这种规律除借助于为垄断政权而斗争的垄断性的党之外不可能使革命获胜。另一种批評是从另外一套心理和历史的所謂规律所引起的,根据这种规律社会党人(民主党人)可以获得胜利,但社会主义(民主主义)則永远不会获胜。我們将在这一节中討論第一种反对的意见,而在后面一节中討論第二种反对的意见。

认为有“社会革命的规律”。这种主张的困难是在于关键性名詞的不明确,而一旦对这些名詞毫无歧义地下了定义时,則在于它們实际所获証据的性质是沒有决定性意义的。首先,必須不要把否认我們拥有可以檢驗的社会革命规律,当作是断言社会革命是沒有原因的。原因的多种多样也許会这样复杂,以致我們不可能把它們归結为关于各种事件之間不变关系的一般陈述。而且,我們是把一种“社会革命”真正理解为什么呢?在严格的马克思主义的意义上,一种社会革命是在經濟的生产方式中所有权关系的改变。然而大多数关于社会革命的議論却包括着并不包含所有权关系的改变的政治革命在內。即使是马克思主义者,談到巴黎公社时也把它当作一种企图未遂的社会革命,虽然它并未对引进社会主义作过什么努力。

布林頓教授<sup>①</sup> 在他所著《革命的解剖》中，企图用这样的說法来快刀斬乱麻地解决定义問題：“我們所关切的这些运动既然普通都称作革命，那就可以再一次这样来称呼它”。这种办法的唯一而致命的困难是：我們对标本的选择既是那么地广泛，以致我們就能很容易地作出一种选择，它所揭露出的一套简单的齐一性会与布林頓教授所得出的十分不同。如果我們对所有权問題采取一种功能性的提法，即与其根据一紙命令毋宁以实际的支配为根据，那末法西斯和納粹的革命也必須被看作是社会革命了。德国和意大利（还有俄国）的官僚机构比任何資本主义民主国家中的資產階級更加絕對地拥有生产工具。这两种革命沒有进入布林頓教授所考察的視野之內，而且马克思主义者也很少考虑把它們当作他們社会革命规律的一种檢驗。革命只能通过为垄断政权而斗争的垄断性政党来赢取的任何“规律”，除了对早已选择好符合这个“规律”的例証之外是否能得以确立是很成問題的。

十分有兴趣的是：马克思主义的“历史规律”概念使得作出这样一种概括成为冒险的事。马克思不否认有些生产规律是对一切时代都有效的，而且如果没有这种规律，生产就在任何时代都不可能。但是他坚持“一般地决定生产的种种条件必須区别开来，以便不致因见到統一（这是因为主体是人，客体是自然，这总是一样的）就忘記了本质的差別”。<sup>②</sup> 这些一般的生产规律并不告訴我們奴隶制度、封建制度或資本主义的經濟规律究竟是什么。同样的，即使有社会革命的规律，也不一定因此就能得出資本主义革命规律和社会主义革命规律是相同的这一結論。而如果有社会主义的革命规律的話，在那些象法国、俄国、中国和美国那样不同的国家中，也不一定需要有相同的形式。

---

① Crane Brington (1898— )，美国当代的历史学家。——譯者

② 见《政治經濟学批判》的《导言》，开尔(Kerr)版，第269页。〔参阅《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第785页，按中文版此段譯文为：“对生产一般适用的种种规定所以要抽出来，也正是为了不致因见到統一（主体是人，客体是自然，这总是一样的，这里已經出現了統一）就忘記了本质的差別。”——譯者〕

这一切都被列宁主义者所忽视或漠视了。不难证明，他们如何赢得政权的概念是拿他们对 1789 年、1848 年和 1871 年（公社）的法国革命，以及 1905 年企图未成的俄国资产阶级民主革命的研究来作根据的。布林顿教授硬说“布尔什维克之用革命的‘科学’研究来指导其行动的程度，似乎并不比独立派人（克伦威尔派）、或雅各宾党人更大得可观。他们仅仅使一种老的技术适应于电报与火车的时代罢了。”这种说法是大错特错的。事实上，布尔什维克的一切主要的观念都是从他们所想象的对已往资产阶级革命的“科学”研究中得出的。当然也有随机应变的因素，包括公开否认他们的原则，以及其它的马基雅弗利主义。但是，这也是由他们的组织理论作好了准备的。在布尔什维克胜利之后，他们的理论便成为共产主义国际一切党派的经典学说。他们在纸面上是充分灵活地说，既然俄国革命的条件不可能在别的地方重复，别的国家便会在战略和策略上有相应的区别。但是在事实上，同一时期总是用同样的策略路线，直至用同样的口号和措辞的细节来强加于所有的国家。

布尔什维克的成功决不证明他们的理论是科学的。因为他们所赢得的是权力，而不是社会主义。即使他们完成了社会主义——从他们的方法来看，这是一件极端不象会有事情——这也不会证明他们的方法可以在别的地方成功的。

当列宁主义者谈到革命规律的时候，他们还忽视了另一件并非不重要的需要考虑的事情。这在布林顿教授的《革命的解剖》那本书中也被忽视了，这书是机智而值得一读的，书中对一切有关社会革命的问题，可就是重要的问题除外，都显出有真正的洞察力。这就是对于指导那些领导社会革命的人们关于这种革命所用以斗争的方法的理论所具有的知识的影响。在世界上任何一个国家，凡是布尔什维克关于夺取政权的理论已为其政敌所知的地方，如果布尔什维克仍照其理论行事，他们就在那里也未必会重行获胜了。当然，今天的斯大林主义者不过是苏联的边境保卫者，除非如果是并且当保护俄国官僚政治成为必要的时候，他们对夺取政权是不发生兴趣的。但

是其它各类的列宁主义者，恰恰因为他们不科学地忽视了每种历史情况的特殊因素并低估了知識和无知的历史影响，是注定要失败的。

### 第七节 权力拜物教

在莫斯卡、帕累托、米凯耳斯和諾马德(Nomad)的著作<sup>①</sup>中，提出了反对民主社会主义的可能性的最强有力的論据。如果我們想起这些論据是在极权主义兴起前很久，并且是在社会的乐观主义正象今天的悲观主义那样普遍的一个时期里提出的，那它們便更加使人有深刻的印象了。因此它們为那些看来已至少有一部分証实的預測带来另外的重要性。根据最近的各种事件来看，这些思想家所采取的见解已在許多的地区重新流行了。如果它是有根据的，那末马克思主义的社会哲学便是一种有害的幻想，是一种乌托邦梦想的变种，無論在什么地方只要企图实现这个梦想便一定要使人类付出昂貴的代价。

莫斯卡的論点是一个简单的論点，而且让每个有过某种政治經驗的人觉得它有高度首倡性的看来很有道理的样子。它断言，实际上的政治权力从来不是以大多数的同意为根据的，断言不管是哪种的意識形态或領導人物，一切政治的統治都是一种有时和平、有时强制的过程，少数人就通过这种过程来在一切利益不可能获得平等考虑的情境中滿足它自己的利益。如莫斯卡所說的：“政治权力始終是而且也永远将是由有組織的少数人行使的，这些少数人已經和将会有随着時間变化而不同的手段来把他們的霸权强加于群众。”在和平的时代，那些手段就是公开的神話和合法的欺騙；在一个危机中則是暴力。無論得胜的是哪一方面，作过战斗、流过血并挨过飢餓的群众总是失敗的。他們的“救主”就在新的神話的权势下变成他們的統治

---

① 格·莫斯卡：《統治階級》；威·帕累托：《心灵和社会》，特別是第4卷；勞·米凱耳斯：《政黨》；諾·諾馬德：《革命的使徒們》。

者。神話的各種形式是變化的，但少數人統治和剝削的基本內容卻依然存在。這就是莫斯卡作為一切社會生活的一種“規律”而提出來的，除了對蠢漢、偽君子和政治領袖的候補人選之外，這種規律是能被證明滿足一切人的。它是這樣一種“規律”，每個政黨都認為它對別個組織顯然是正確的，而把它用在它本身時則就認為是一種污蔑。

莫斯卡的“規律”在帕累托的書中便以“特選人物的循環”這一原則出現。信仰社會的同質性是對糊塗蟲講的神話。根據帕累托的看法，各集團之間的差異，以及它們利益之間的衝突，比起唯心主義的哲學家大半根據定義發現的那種和諧來，總是更為普遍存在的。每個社會粗略地都分成兩個階級——一種特選人物，包括一切由於他們的力量、陰險、勇猛、財富和社會出身而享受公認為傑出的果實的人（獅子和狐狸）；以及非特選人物，包括其他居民（綿羊）。特選人物依次再分成彼此互相支持的一種統治的特選人物和一種非統治的特選人物。一種統治的特選人物，同窮人一樣，是我們所經常有的。每當其中有人缺乏活力、意志、訓練和在非常時期使用暴力的準備，總是從非特選人物中找那些證明畢竟不是綿羊的人來作新的補充。當不發生這樣的情況時，權力的控制便被一種以敵對的特選人物為首的革命從統治階級手中奪走了。“歷史是貴族政治的墓地”。可是將始終有貴族政治。權力可以是用人道、民主和自由的名義取得的。它只能由少數人來使用。

米凱耳斯通過比較更多從經驗出發的考慮達到同樣的結論。為了不管多麼高尚的任何一種理想而行使的政治權力，是只能通過組織來贏得的。不管被設想為多麼民主的一切組織，不可避免地勢必要產生一種領導，而這種領導歸根到底控制着組織。如果這種領導被擊敗，取而代之的不是一種發揮功能的民主，而是一種新的領導。因此，一切的民主運動都是自行失敗的。這種運動是由於“寡頭政治的鐵則”而註定要失敗的。根據這個鐵則，“大多數的人在永久受保護的條件下都是悲劇性地必然註定要服從少數人的統治，而且必須甘心把一種寡頭政治當作崇拜的偶像”。



为了清楚分析起见，我們必須在莫斯卡、帕累托和米凱耳斯关于过去和现在政治权力的实际使用和滥用所作的叙述性概括以及他們所提供的理論解釋之間作出区别。作为叙述性的概括來說，在对各种政治上的統治形式的差別作适当注意之后，他們的結論大体上是正确的。的确，每一个政治組織事实上是由少数人操纵的。的确，关键性的謊言、詐騙和赤裸裸的暴力几乎总是一切政治統治的三种支柱。的确，一切成功的群众运动——即使具有民主的意識形态——都已在他們某种的基本原則上，而有时是在全部的基本原則上有了妥协。基督教、德国的社会民主主义和俄国的共产主义的历史，都以一种戏剧性的和集中的方式指明这一切和更多的事情。但是在說明这些现象并預測未来一定总是和过去一样的时候，莫斯卡退回到一种心理学的理論，把人性看成是某种固定的、不依社会环境为轉移的东西。他的几乎每一种主要的解釋和預測都包含着訴諸一种原始的本性，这本性被了解为虽有不同的表现而在实质上是不可改变的。莫斯卡那种陈旧的術語，已經而且也能够通过改成为动的心理学和精神分析的語言而成为最新式的。但是占支配地位的假定是相同的。政治权力的規律被坦率地說成心理学的規律。它們都是从人的本性上不能改变的因素中产生的。莫斯卡有时毫不犹豫地把这些因素看作“邪恶的本能”。他就是从这种原罪的概念中得出他最可悲的預言的。

对帕累托來說，同样也是正确的；而对米凱耳斯來說，則在較小的程度上是正确的。帕累托关于残余的永久性的學說整个的意义被概括在这样一句話之中，即“世紀流逝而人性始終如一”。米凱耳斯由于从之推演出結論說，“多数人是永远不可能实行（民主）自治的”，便削弱了他的从一切政治組織中一切領導在技术上的必要性中得出的論据的力量。即使是勉强用过时的心理学名詞来陈述命題的克伦·布林頓，也曾用下列的意见来結束他对革命的研究：“在某些十分重要的方式上，人們行为改变的迟緩，几乎可与地质学家所研究的那种改变相比。”布林頓不說“人性永不改变”，而是說“几乎是永

不改变”！就对历史的理解方面来说，这样的限制是沒有多大意义的。

从人性上取得的論据必須用以支持社会学上肯定民主社会主义是不可能的这一规律那种事实，是 *prima facie*（一眼看来确凿的）証据，說明这整个见解是非历史的。如果的确历史沒有社会学是盲目的，那末社会学沒有历史是空的，这也恰恰同样是确实的。为了論証起见，莫斯卡和帕累托所主张的一切，除去他們用未来的时态来说的以外，都可以承认。关于权力的真正的问题总是特殊的，总是植根于特殊的人民在特定的時間里的具体需要之中的。任何根据他們的（米凱耳斯是在一个不同的范畴中）关于社会斗争和革命是无益的这种发现而作出的結論都是一种 *non sequitur*（不能从前提推論出結論的）。它出卖了政治上的活力，因为来培养一种抽象的猜疑，怀疑一切政治权力都会有暴行，往往就是鼓励人接受现存权力的慣常的濫用。就其关于革命无益的結論是有根据的这个范围来说，它也必须是从其它經驗的、而非心理学的考虑推論出来的。米凱耳斯提供了某些这种考虑，但值得注意的是他并不把任何叫人无所作为或絕望的劝告放在这些考虑的基础上。

相信有一种性能的不变核心构成人性“本质的”性格这种信念，是以历史上得出的粗枝大叶的資料和一种錯誤的下定义的技术为基础的。习惯、历史传统、以及社会制度，比任何一套天生的冲动、残余思想、本能或內心的迫切需要，在政治行为上都起更加重要得多的作用，而且对預測未来也更为可靠。把后者从它們的客观的文化背景中孤立出来，并在其中选出一种所謂統治欲、自私、战斗、恋爱或逃亡等等的冲动，便能把人性的范型切割得适合任何一种政治神話。在約翰·杜威所著的《人性和行为》中，这整个的概念已得到了决定性的反駁。

## 第八节 权力的使用和濫用

莫斯卡、帕累托和米凱耳斯的“规律”，当穿上了心理学的外衣时

是沒有經驗上的保證的，尽管事实是如此，这些“规律”却能以起支持作用的历史证据来重新制定。它們用这样的一种方式來陈述，便对这样一些特殊的情境起适当的作用，在这些情境中，要在接受已給定的一种政治統治形式，連同它的已知的禍害，和爭取有着新禍害威胁的一种新的政治形式之間作明智的選擇是可能的。在这样的情境中，这些“规律”便对伴随着权力从一个集团移轉到另一个集团而来的可能危險起指南或警戒的作用。于是任务就变成是設法謀取安全保障的一种任务——这是一种让人去实验，而不是让人去悲叹的机会。而大多数的安全保障并不就使那些偶然的故事不可能发生，只是使它們发生的頻繁程度或致命的程度减少些。

有时因为政权的变迁所获社会利益的希望可能很渺小，以致在我們对社会革命的危險的認識面前，我們很容易使自己迁就我們目前不管是多么惨的情况。举例來說，如果对于法国和俄国的革命的收获，所能談到的一切就无非是如布林頓所歪曲臆断的那样，“要一次法国革命来产生那种公尺制和摧毁对封建主繳納土地买卖稅以及类似的封建弊端，或是要一次俄国革命来使俄国使用现代的历法和在俄文字母中擯弃几个无用的字母”的話，那末采取革命便会是罪恶地愚蠢的了。但是正如布林頓先生所清楚地知道的，革命的收获是更为广大得多的。这些利益是否值得为之付出那样大的代价，那是另一个問題。这种代价是否必要，那又是另一个問題。我們是否必須繼續付出这个代价，或竟是付出更大的代价，則是第三个問題。

这些問題必須总是放在一种特定的周围联系中来提出。目前的周围联系是这样的：我們在其中必須考慮到要想完成民主社会主义可能必須付出的代价。在马克思主义者看来，其实是在任何一个明智的人看来，要解决那个問題必須先解决另一个問題：现状的代价是什么？如果那个代价是战争，則很难、但并非不可能設想随着在社会主义下的权力濫用所引起的生命、自由和幸福的任何丧失，将比一次大规模的战争中所遭受的损失更坏。进一步說，我們现在是正处在一个地位，能够更加适当地估計在社会主义下腐敗和压迫的可能的

根源，并建立起理論上和制度上的安全保障来防止它們。

对集体化經濟的危险沒有自觉的認識，和不承认对自由、批評、个人独立、以及其他一切我們同一种發揮功能的民主政治相結合的基本实践有建立保障的必要，那在我看来就丧失了爭取社会主义的理由。因为这就会导向另一种变相的斯大林主义，而斯大林主义不管有什么可疑的成就，其代价是太大了。俄国在斯大林統治下所牺牲的生命，比它在沙皇統治下的世界大战中所死的人还多得多。俄国全部历史上大众的貧困，包括饥荒在內，沒有能开始与俄国群众在上一世代中所遭受的苦难和絕對的政治专制相比拟的。如昂德雷·季特<sup>①</sup>在大清洗开始以前的著作中所說的，“世界上沒有一个国家……更少思想自由、更加屈从、更加恐惧（陷于恐怖化）、更加淪为奴隶的”。

我們现在轉而对社会主义者必須保卫自己而来加以防止的那些危险作一简单的观察。在一个社会主义的社会——任何一种社会主义的社会——中冲突和可能压迫的第一个領域是經濟生活的領域。那些以为只有在一种生产資料私有制度下才可能有經濟不公道的无批判力的社会主义者，对这一点可能感到震惊。然而，很清楚，在有限的世界中为有限的生物所行使的制度下，沒有能对所有的人同等地供应一切的。恰恰同样重要的是：他們也不可能一下都得到同等的供应。因此不管社会生产力将达到怎样的水平，在生活水准上总将有某种的差別。否认这点就是真正极端的乌托邦主义。如果把马克思的那句关于无階級社会的名言“各尽所能，按需分配”按字面来解释，而不是把它作为縮小生活条件上差別（而提高其絕對的最低水平）的一种指导原則，那是见鬼的妄想。总是会有差別的；而且因为有了差別就有冲突。冲突的种类、范围和激烈程度一般是取决于反映和协调不同的生产者和消費者集团互相冲突的利益的特殊机构的

---

<sup>①</sup> André Gide(1869—1951), 法国现代作家, 經濟学家查理·季特之子。——

态度。在这些机构之中，有工人阶级和职业团体，工会和行会，这些都是指真正和永远独立不依于政府的。

在一个社会主义的社会中第二个可能滥用权威的领域是行政的领域。每个受委托负责作出可以影响其他人的职业、快乐和一生事业的决定的行政官员，都是可以在行使职能中成为一个暴君的。行政所及的范围愈大，危险也就愈大。尤其是当迫切要求效率的时候，便很容易把不公道说成是一种必要的恶而用来骗人。这里的情况，也是无论这样做是变好还是变坏总须用设法制约和监督来对付的一种情况。在一种行业中的熟练工人的既得利益是必须公开承认的。在行政行为涉及公民权利或工业权利的地方，这些行为必须接受独立于党派之外而用民主方法选出的委员会的审查。

最后，有多种多样的个人的心理因素造成了压迫。是否有任何抽象的象嗜爱权力这种东西，是极端可疑的。是有一种对种种事物的爱好，要得到或保持这些事物就需要不同程度的权力。对某些人来说，权力的行使是对所受打击的一种酬报；对其他一些人来说，这是取得威望、荣誉的一种方式 and 一种自觉有活力或重要性的感觉；而几乎对所有的人来说，这是一种诱惑我们可以用它去偏袒我们所喜爱的和漠视我们所轻蔑的人的东西。每个人都有他自己的一张人名单，认为消除了这些人就会是对世界做了一件大好事。但是从这一切能推出什么结论呢？对于任何一个既非圣贤又非蠢材的人来说，没有什么需要大惊小怪的东西。这里同别的任何地方一样，一旦我们放弃了关于不变人性和关于组织的进步或腐败的不可避免规律的教条，我们就可以做某些事情来缓和、抵销和建立起一些道德上与之等值的東西。

不管我们谈的是痛苦或是不公道或是权力，除非是对一个超自然主义者，并没有那个关于恶的问题这种东西。有的只是各种的恶。我们对于病态的权力欲以及这种欲望成长的条件、它所使用的工具 and 它借以隐藏在背后的神话知道得越多——并且我们越使这种知识公开——我们就越能更好地对付克服权力欲的问题。怀疑论总是很

现成的；但是在科学中只不过要它来导致麻痹积极性而已。我們是需要有更多的知識，但是我們至少已有足够的知識可以来作一开始。

那种知識大部分是一种关于当避免什么的知識，主要是从密切考查德国和俄国得来的。很清楚，不可能容忍包括报刊和广播在內的教育工具的垄断。更加明确地說，一切教育活动的首要重点必須圍繞着科学方法的邏輯和伦理观来轉动。必須这样地来了解民主本身的意义，以便表明解决少数和多数之間政策冲突的理智分析方法是民主的不可缺少的部分。只有在不仅对物理控制問題，而且也对人的价值問題适用科学方法的一个社会中，自由和权威才能有幸福的共处。<sup>①</sup>

### 第九节 历史唯物主义

尽管在理論上承认历史中有多元的因素，马克思主义作为一种政治运动，却并没有得到对事实的科学研究的証实而就趋向于指定經濟生产方式对政治和文化有一种压倒的决定性的影响。它沒有觉察到，一个社会的經濟組織往往是和政治統治和文化行为的多种不同選擇可以相容的。这种失察促使它毫不感觉到其它因素的作用，包括如我們早已指出的知識和无知对未来的各种事件所发生的历史性影响。因此，傳統的马克思主义，如果用它預測政治和文化变革的能力来作檢驗，就不是很成功的。說其它的社会学說也都未曾有更大的成功，这种說法也难以用来作为一种掩飾，因为马克思主义自称是关于社会变革的唯一科学的理論。

对經濟生产方式指定不相称的影响，可以举出两个明显的例証。直到最近为止，大多数马克思主义者一直是把社会主义的文化上层建筑——政治、法律，以及家庭、宗教、艺术和哲学——的性质作为一种簡單的系論从社会主义生产的性质中推演出来的。如果說，他們

---

① 參閱我所著《約翰·杜威：一个理智的形象》，第七章，約翰·戴伊公司，紐約，1939年版。

“推演”出什么，在某种意义上說，那是一种夸大。更确切的是說，他們对这些問題是认为当然的。生产关系的改变，它本身就保証社会生活、甚至保証人的灵魂会变成和諧、公正和自由的。凡是对社会主义共和国的組織、对文化和教育方向的問題、对集体主义的暴政的可能性的关切，都充其量被当作热衷于空洞的可能性的浪費時間而被打发开了。这样一类的思考往往被认为是妨碍了爭取政治权力的斗争，而不是就它們对于为达到民主社会主义的理想而进行的斗争必須采取的方式所发生的影响来加以估价。

当代马克思列宁主义者之中最“正統的”列昂·托洛茨基的政治见解，就是过分重視經濟因素的一个甚至更为显著的例子。因为他假定俄国的經濟是社会主义的，他就准备来維護斯大林的軍隊对任何民主国家的入侵，以及斯大林对包括无产階級在內的公民們所强加的专制和血腥的极权主义。托洛茨基之所以这样作，不是因为他贊成斯大林在实际上用阴谋、清洗和文化恐怖来巩固的官僚制度。也不是因为他贊成这种入侵的智慧。而单单只是因为他指望生产关系被社会化。即使工人們的文化和經濟命运因这种变革而恶化了，托洛茨基也确信社会化經濟的辯証必然性将不可避免地导致第二性的政治革命而将会扫清斯大林主义。这种神秘的信仰同对政治的科学分析是沒有共同之点的，但是同马克思列宁主义的一切派別所共同持有的历史唯物主义观点是一致的。

如果說出真情的話，在那些經典解釋者的著作中，历史唯物主义理論本身的論述就吃了几类意义模糊的苦头，从而使它难以知道怎样檢驗它的正确性。在其中可以提到：生产关系和生产力之間的方程式，从必要条件到充分条件的轉移，在“生产方式归根到底基本上决定着一种文化”这种陈述中“基本的”和“归根到底”等詞的意义。这里就必须做好一种重要的澄清工作。澄清工作的最大阻碍便是正統派马克思主义者之中坚持不变的主张，总以为他們支配着一种辯証方法，这就使他們可以毫不困难地抱持在他人看来是彻底不一貫的理論。正統派马克思主义的辯証法概念中的不可解决的困难，将在

本书第二編各章中詳細加以分析。

### 第十节 马克思的批判的历史主义

马克思主义的社会哲学曾再三被宣告为历史的。在双重的意义上是历史的。首先，在明显的意义上，它是在特定的历史时期内兴起，来明确表现国际工人阶级的利益并指导国际工人阶级的斗争的。其次，在其所着重指出的从前一度并不是老生常谈的东西之中，即一切文化活动、社会理论和实践的一切准则和标准都是受时间和地点的限制的。

如果我们在第一种意义上采取“历史的”一词，那末我们说马克思主义是历史的就表明一种事实。但是从此产生什么结论却决不是明确的。马克思主义的社会主义所表达的究竟只是工人阶级的利益，还是整个社会共同体的利益呢？如果是整个社会共同体，为什么它又自称是一种阶级的学说，又为什么阶级斗争就是这种学说的中心特征呢？如果工人阶级从资本主义羁绊中解放自己的时候也解放了人类的其余部分——如马克思自己所断言的——那末我们说人类的其余部分从资本主义羁绊中解放自己的时候也解放工人阶级，也恰恰会是同样正确的。

有时马克思好象把人类的其余部分，或在表面上目前利益同工人阶级的利益不可调和地对立的那一部分人，说成是并没有正确地体会他们“真正的”利益是什么。这些利益据说是同工人阶级的“真正”利益相调和的。这里马克思步黑格尔的后尘，而黑格尔则效法卢梭在一般意志和个人意志之间作出区别。姑且撇开形而上学不谈，在社会共同体表面利益和真正利益之间这种区别所具有的主要困难，是在于促使马克思主义者作出这种区别的同一根据，使他们认为有理由在工人阶级的真正利益和表面利益之间、即在工人所想象的他们要求什么和马克思主义者所知道的他们真正要求什么之间引进类似的差别。这种区别便把极权主义浅薄的一面引进马克思主义，而列宁则已驱使马克思主义达到一种灾难性的结论。它是同马克思



时常表明的工人阶级是它自己政治命运的建筑师，而且它的胜利一定要在大多数居民非强制的支持下以民主方法得到的观点绝对相反的。

在这一点上从马克思著作中所能推论出的唯一可理解的论断是：只有工人阶级处在能成功地领导社会主义的斗争的地位。马克思所举出的理由是很多的。其中首要的是：如果没有社会主义，就不可能解决它最迫切的困难——失业、不安全、比较低的生活水准，而这对其他集团就不那么确实或明显了；而其次，它在工业中的战略地位使得工人一旦组织起来之后就具有一种攻守兼备的惊人打击力量。马克思并未断言单是工人阶级就能完成社会主义，但是它必须构成一种运动的主要基础，联合不同居民集团去实现社会主义。

我们且暂时承认马克思的主张，认为工人阶级现在是并且曾经是处在领导一次胜利的社会主义运动的地位的。不幸的是：处在一个地位和能够从这个地位出发去推动是两件不同的事情。各种事件的检验表明：工人阶级处在它潜在运动的地位上曾经是茫然不知所措。我们承认，如果工人阶级不领导社会主义运动，就不会得到民主的社会主义。即使这可能是真的，但这并不保证工人阶级就一定将实际出来领导。社会主义劳工不能从中产阶级和各种职业集团争取同盟军，或甚至在许多国家中不能使大多数工人在其旗帜下联合起来的原因也许是可以发生争论的，但是这些事实本身是反驳不了的<sup>①</sup>。在俄国冒牌的社会主义革命时期对农民和知识分子的洗劫，当然增加了工人阶级和其他居民集团之间统一行动的困难。今天没有一个人真正知道这种有效的统一行动究竟该怎样来完成。的确，对这件事说来，时间是十分短促的。要把这种合作和说服的技术发展出来就需要有新的政治天才。

马克思主义之为历史的，其第二种的意义，并不证明有理由相信

---

① 在美国，《幸福》杂志的一次民意测验，表明大多数美国工人认为：亨利·福特那个极端反对工会的人却比他们自己的工会领袖对工人们做了更多事情。

真理的相对性，象那句話在通俗的著作中通常被解释的那樣。如果我們检查一下马克思的程序，我們將看出他所用的历史的处理法并不是代替科学方法的，而是把那种方法具体适用于“普遍”社会规律和“抽象”伦理理想的問題。

如我們在前面的一节中已經看到的，马克思并不否认可以在一切社会中观察到社会行为的某种齐一性。他所坚持的是：为了在任何一个历史时期内理解和行动的目的，必須对那个时期内可以影响所設想的齐一性的程度和正确性的那些在历史上区别开来的因素作調查研究。当我们处理历史題材的时候，我们发现比在自然科学的材料中的情况有更多与我们目的相关的可变因素。在这两方面探究的基本类型是相同的。凡是出现的区别都不是在一般的方法上，而是在調查研究对象的特殊性质上的区别。在任何特定的时代，马克思所得出的結論，一旦能对这些結論指定意义，則要就是真的要就是假的。把它們叫作“历史的”真理或錯誤，并不对它加上或除去什么东西。

就抽象的伦理理想來說，马克思所遵循的是黑格尔批判康德的基本大綱，而以关于心灵和人类利益的自然主义理論代替了黑格尔的唯灵論理論。美好和正当，或是更美好和更公道，都不是从直觉、启示或权威所得出的武断命令的表现。它們也不是从純粹的形式規則中演繹出来的空洞的同义反复。它們是以对下列各項的認識为根据的評價和保証：(1)在特殊情况下所包含的一切有关利益，(2)这些利益怎样同生产力和生产关系的状况有关，(3)向人們开放的行动選擇，以及(4)各該行动所造成的后果。对于伦理理想的历史的处理法不外就是对这些理想的明智的批判。而且一切的理想都是須受批判的。批判理想的过程可以包括比马克思认为必要的更多的东西。但是它至少必須包括马克思所认为必要的东西。只有那些根本反对马克思的批判的、历史的方法的人，才以为有若干的理想或标准在任何時間和地点都是超乎批判之上或越出批判之外的。

应当注意的是：在马克思的批判的历史主义中，以及在他的“理

性主义”和“人道主义”（在后面两节中論到的）中有生命的和正确的东西，在当代的马克思主义者和马克思主义运动中所发现的，并没有象这样一些个人的思想中所发现的那样多，这些人把马克思主义和马克思看作一回事，就很自然地把他们自己看作是和马克思完全对立的。在今天的世界上，马克思思想中最优秀因素在其中得到表现的最杰出的人物便是約翰·杜威。这些因素都为他独立地作了发展，而且是超出了在马克思著作中所发现的任何东西之外系統地对它們作了精心研究。如果一种民主的社会主义运动要在美国土地上生根的話，它就将須从約翰·杜威的哲学中取得其营养的一种主要来源。

### 第十一节 马克思的理性主义

马克思的主要原則很少象他的所謂理性主义那样曾遭到那么严厉的批評。沒有很多人曾費心来具体明确一下他們說的这种理性主义是什么意思。如果理性主义意味着相信“理性”构成事物的結構，或相信理性是人类行为和历史的推动力，則马克思就不是一个理性主义者。马克思之为一个理性主义者，是在于他认为理性的或科学的方法是在我們寻求了解和控制时所能成功地使用的唯一方法。正是在这种的意义上，他是一个真正的启蒙运动的产儿。沒有一种事物不能科学地加以研究，沒有一种事物是科学方法对它不相干的，不管是在运行中的星星，还是为情感所牵的人类。人类行为的决定因素可能离开“合理性的”你高兴說它多远就有多远，但是只有通过理性的运用，我們才能发现事实。热情和信仰是可以移动山岳的，但是誰能說它們究竟是否会把这山放在正确的地点呢？它們凭本身并不就是理性的表现，而是在它們接受批判性的分析并对它們的历史原因和后果作了調查研究之后，它們才能变成合乎理性的。

当我们想起还只有一个世代以前是把马克思和马克思主义批評为过于感情用事的时候，指责他們吃了过多的理性主义的苦头看来是奇怪的。凡是随时留意马克思主义团体的日常活动的人都知道，它的标志与其說是理智不如說更多的是热狂行为，与其說是冷靜評

价各种事件不如說更多的是狭窄的对組織的忠誠。誹謗是一种比論証更加經常使用的武器，而憎恨是占統治地位的情感。我們可以有理由对马克思主义团体指望更多的东西，但是很可怀疑这些令人不快性质是否就是它們所独有的特征。马克思主义者不是因为他們缺乏热情才在欧洲輸給了法西斯主义者的。一部分是因为他們在权力鼎盛时期缺乏大胆地行动的勇气，一部分則因为他們的理論是硬性的，而他們特殊的实践又是不明智的。

至于马克思本人，他暴躁易怒的个性使他难以同人类是在过或应当过“一种推理的生活”——如果那是用来同一种理性生活相对比的話——的观点相調和。他的一种慢性的陷于理性主义的过失，在夸大的意义上說似乎就在于他认为一切工人都能讀《資本論》，而每个毫无成见地讀《資本論》的人因此都会被說服的那种乐观的自信。然而如果合理性就意味着明智的話，那末只要指出这一点就够了，即真正的明智既然知道它自己的限度，則指責任何人能因“明智过多”而吃苦头就是荒謬的。

马克思的正当的理性主义最显著的例証当在他关于社会組織的理論中去寻找。他认为在现有的历史条件下，社会能用一种明智的計劃来加以組織。这样計劃的目的之一便是增加人类的安全，并使人們从那些无計劃和无組織的經濟活动所产生的多方面反社会后果中解放出来，这种經濟活动就构成那用比喻来描述为我們目前的社会“体系”的东西。马克思可以自称继承了在柏拉图和亚里士多德的社会卓見中所表达的古典理性主义的遺產，而比他那些帶着神秘的热情夸夸其談地談論希腊-罗马整体的批評家有更大的正当理由。因为照柏拉图和亚里士多德看来是美好生活所必需的那种在理性控制下对自然冲动的諧和組織，照马克思看来是为明智統治下自然資源和經濟資源的諧和組織所制約的。要成为明智的就意味着計劃。而一个用明智地組織起来的社会就是一个有社会計劃的社会。既然利潤“制度”使社会的計劃成为不可能，用明智地組織起来的社会就必须是在經濟活动的大部分領域中废除利潤动机的一种社会。

为一个计划社会辩护的主要理由之一，就是它允许得到一种社会的和个人的安全这在受调节的或不受调节的资本主义下是不可能实现的。但是如我們所日益察觉的，有各种不同的安全在一定的限度内都能与一个计划的社会相容。有自由的人们合作企业的安全；有军事机器的安全；有牢狱的安全。不指明我們的计划是为了什么和为了誰，沒有一种计划社会的哲学是完全的。我們很有理由来对那些談安全，而仅仅談安全的人表示怀疑，因为人类可以既有安全而仍受束縛——安全地受束縛。把我們的生命和幸福孤注一擲地投入一种为安全的抽象理想而作的斗争中是不聰明的，除非我們知道一点关于我們希望看到发展的是哪一种男人和女人，以及知道我們为安全所必須付出的代价是什么。马克思对这些問題是用这样一种关于人的理論来答复的，它表明經濟安全不是美好社会的万应良药，而是作为自由的、富有創造精神、批判精神和冒险精神的人类活动的条件的框架。这就把我們引到了马克思社会哲学的另一个基本原則，这个原則是为他的批評家所忽視而为許多自称为他的信徒的人所漫画化了的——这就是马克思的人道主义。

## 第十二节 马克思的人道主义

对马克思的社会哲学所作的批判，是在說它是沒有灵魂的唯物主义和說它是惡魔式的唯灵論这两种指責之間交替地进行的。如果熟悉马克思的早期哲学就会消除这一类的誤解。它是浸透了一种充滿象“人道”、“公平”和“手足之情”等等名詞的費尔巴哈主义的。他对費尔巴哈的批判，是力图赋予这些抽象名詞以一种当前历史时期中的物质內容，而不是否认对它們有赋予意义的可能性。事实上，这些名詞甚至布滿了他的經濟理論方面的专门著作，而且当他作一个政治呼吁时也总是很明显的。我將論述马克思的人道主义的三种特殊表现。如果說这些表现具有一种新奇的气氛的話，这只是加强了把马克思和当代的马克思主义运动明确地区別开来的必要性。

(一) 首先是马克思承认財產(不是資本)和个人人格是不可分

离地联系着的。尽管他拒絕使用康德和黑格尔两人用以构成他們財產哲学的道理，他却同他們一致認為拥有若干財產——使用和享受的物品——是享有个人人格所必需的。如果我們不拥有能称作是我們自己的东西的話，那就不可能有实际的自由。如果不占有若干东西（其性质和范围取决于历史时期），我們所能发展的唯一人格就只是圣賢或苦行者的人格，在他們看来，整个生命就是为死亡作准备。威廉·詹姆士在探索那把我們的人格扩展到我們的衣著、书籍和其它个人財物的方式时，就在某个地方提出过同样的见解。

財產的法律本质在于是这样的一种权利：这与其說是使用我們所有的东西，毋宁說是排斥別人使用我們所有东西的权利。马克思論証說，考虑一下在独立的手工业者和短工已成为不合时代要求的现代历史时期中基本生产工具的所有权。沒有一个人能合理地主张这些东西的所有权是发展个人人格所必需的。它們不是个人的使用物品，而是用来維持群众生計的、具有社会效用的非个人的工具。生产工具的私有权所带来的是排斥群众使用这些工具的权力，每当企业变成无利可图的时候这种权力就被行使。既然这种使用是生存所必需的，这样一种权利便意味着对于靠使用它們来維持生活的人們的生命所施的权力。換句話說，马克思認識到对于事物、尤其是对于劳动工具和劳动資源所施的权力，意味着妨害、阻碍、而有时則是破坏人的个人人格的权力。正是这种卓见，以及使人类摆脱利潤率的变化所加在他們头上的专断控制的愿望，促使他詳細地去研究資本主义积累的性質和后果。在他之前，为了人的个人人格的利益，人們曾为了从一种有世俗武装的宗教权威中解放出来而作过战斗。随着資本主义生产力的扩展和启蒙运动的成长，人們轉而反抗那同“人权”不相容的传统的政治专制形式。我們必須把马克思主张終止經濟暴政——这种暴政，主要是无計劃的經濟行为的不自觉的結果，也同样是一种很厉害的暴政——的建議理解为就是这种为人的个人人格而进行的斗争的一个方面。他认为用科学的節約办法和民主管理来为社会全体成員提供富裕、摆脱經濟上操心的自由是可能的。

(二) 马克思的人道主义的另一种表现见之于他的关于整体人(the whole man)的理想。在现代生活的条件下,有两种的专门化:一种是由那些为其创造性的精力寻找适当出路的个人所自由地选择的,而另一种则是由不受管束的机器过程和謀生的必要所强加于人的。第二种专门化,好比把人降为他的一部分,它使他非人化,并使得他设想他的生活恰恰是在他工作终止的时候才开始的。这样个人就发现他的生活被割裂了,从而在他的愿望和行动之間,在他游戏和劳动之間,在他的雄心壮志和机会之間都沒有了联系交往。成长的自然过程便为精力和兴趣的偶然轉移所代替,而这种轉移并不造成富有意义的类型。工人迟早会发现,当他自己不是失业和无定职时,是沉溺于机械式的例行工作之中,而其单调性只是为反对任何作为替罪羊的、以及那些解释所謂輿論的人为他造出来的慣例的激情迸发所打断。要不然他就生活在无需他任何一种积极参与的虚伪世界里。

马克思关于整体人的理想,蘊涵着一种关于在完成社会需要的同时又滿足天生嗜好的劳动的概念。在这种方式下,从我們现时的社会条件中看似乎是繁重苦役的东西,就能获得一种尊严的地位。马克思虽然因为分工可以造成为实现平等的富裕所必需的生产水平而欢迎分工,但却对任何一种过度专业化的心理效果表示怀疑,即使这种专业化是自愿达到的也是一样。一个能繪画而不能思考的画家,一个可以自在地作抽象思考,但对声色却是聋盲的思想家,一个认得出鋼和石头的最微小的瑕疵,但对人类关系微妙而复杂的性质漠然无知的工程师,其实是,任何一个能把一种特殊的工作做好而别无所长的人——所有这些人,在马克思看来,都是一些仅仅是局部人(partly men)的生物。

很明显,马克思对于人們不論作为个人还是作为集体的創造性成就的潜力來說,都是过分乐观的。他由于总是偏爱古代伟大的古典理想,便使和諧的、全面自我发展的希腊概念适应于一个科学技术时代。然而,他并不指望在一个把学校同生活严格地分离开来的

六  
社会中，用理論的改造或教育来使人們革命化。在一本早期的哲学著作中，他写道：“人通过劳动来改变自然”，而在《資本論》中又說，“人通过改变自然〔与社会〕而改变他本身”。过程是漸进的，但既不是自动的或不可避免的，也不是普遍的。

（三）马克思的人道主义的一种更为引人注目的表现，以及由于布尔什維克-列宁主义曲解他的意思而在今天特別值得注意的一种表现，就是他的民主的社会监督概念。这对于“马克思所认为值得計劃的，究竟是哪一种安全，哪一种社会主义”这一問題，构成了一个毫不含糊的答复。马克思重視社会一切成員的积极参加到了如此地步，以致职业政治家的使命都会归于消失了——这是一种相当天真的希望，但却証明他对民主过程是充满了信仰的。他拒絕把人仅仅看作一个生产者，一个被雇来完成上峰所給他制定的指示的活工具，只要保証他具有最低限度的人类舒适就会默从任何一种极权主义的統治。“生产者”在马克思看来也是一个使用者；而且正是使用者的决定，最終决定了生产的基本目的。那就是马克思要指望生产者和消費者的組織——自由的組織——提供未来有效的政治单位的原因。

马克思反对他那时“教权社会主义”的理由，甚至更恰当地能适用于我們自己时代的德国、俄国和意大利的国家社会主义。它不仅是在經濟上奴役群众的另一种形式，而且也是一种精神奴役的状态。马克思充滿自信地宣称，“但对不希望把自己当愚民看待的无产階級說来，勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要”。<sup>①</sup>作为一項預言來說，这已被証明是悲劇性的錯誤；作为一个理想的宣言來說，它表达出马克思所信仰的东西，也表达出今天千百万人們仍繼續信仰而值得为之战斗和效命的东西。

从马克思的人道主义的民主中可立刻推論出某些东西。（1）对

① 见《马克思恩格斯全集》，第4卷，人民出版社1961年版，第218页。——譯



現有民主的任何批判，不管它多么不完全，也只有從尋求在個人、社會和政治的生活中擴展民主過程，或尋求來支持它以對抗反動的观点看來，才證明是正確的。(2) 社會主義不可能由獨裁者從上面來強加給社會，而那些獨裁者儘管他們總是那麼自稱仁慈和智慧，却因為他們害怕批評和嗜愛權力的緣故既不可能是仁慈也不可能是智慧的。“工人階級的解放只可能由它自己來完成”。(3) 同樣明顯的是：一個壟斷了出版、教育、住宅、就業的一切手段，而在事實上佔有着生產工具的少數派政黨的專政是一個警察國家而不是社會主義民主。(4) 在某些條件下，沒有民主的社會主義——它在實際上根本不是社會主義——可以比任何一種堅持政治民主形式的資本主義來得更糟和糟得多。

馬克思是一個硬心腸的現實主義者。他曾預料到民主過程的發展，會遭到在這個過程中其切身利益、威望和權力地位將受到不利影響的一個強大少數派的堅決反對。如果它借助於暴力來廢棄民眾的委託，它就會被革命的鐵掃帚所掃除。但是，他總是極為小心地把這點弄清楚，這種行動需要有社會中絕大多數人的擁護；它不會是一個自命為救主的少數派的工作，或是一種起義，或是一個政黨私立的創造。

馬克思象 19 世紀的一切革命家一樣，把革命設想為一種進步的歷史事件。他在政治鬥爭的逆流下面看出了在社會主義革命中有一股深刻保存的力量，而不是一股破壞的力量。它首先保存了資本主義偉大的技術成就。這些成就不是僅僅在戰爭中，而是在和平中以其充分的力量被利用來作為建設人類幸福的一種新的經濟結構的基礎。即使在可以對它重新加以解釋的地方，它也保存了過去所累積的文化財富，小心地收藏着一切在最近和遙遠過去的艺术和科學中的真正美的和真的東西。“文化布尔什維克化”的惡毒胡說，俄國革命的這個影響最遠大和致命的口號之一，會被它看到不外乎是一種好戰的野蠻行為的形式而加以申斥。再其次，他把革命看作是某種會把在新教徒的宗教改革和法國革命時期就已贏得的、而為馬克思認作過

去遺產的主要部分的公民權利和自由保存下來並加以擴展的事情。由於掃除了從前的宗教和政治革命所未曾觸動的經濟束縛，更大的知識和文化的自由，以及個人生活中更大的獨立領域便會得到加強。

這一切為我們提供三重標準，可用以判定在任何特定情況下革命是否具有真正的社會主義內容，還是它是否僅僅標誌着由一群瘦官僚取代胖官僚的變革。首先，廣大群眾的生活水準是不是比生活在最為高度發展的資本主義下的人民生活水準來得更高？其次，文化活動和創造的水平是不是比至今處於資本主義下的標準來得更高，或至少更為廣泛？再其次，社會的公民們是不是至少享有同他們在處於最開明的資本主義的統治下所擁有的同樣多的思想、言論和行動的自由，同樣多的批判和表示不同意見的自由？除非對這三個問題的答案一律斷然是肯定的，如馬克思所設想的社會主義革命就沒有完成。

### 第十三節 手段和目的

如果我們對馬克思的觀念的正確性根據從這些觀念產生的預測來作估價的話，我們就達到若干有趣的結論。就其針對着也許能稱之為社會主義的工具性前提的東西——在舊社會外殼中湧現的新社會的經濟結構——這個範圍來說，這些觀念在大體上是正確的。就其針對着社會主義寬宏的社會理想和政治理想是否事實上會在这种新的制度結構中實現的問題來說，這些觀念几乎是完全錯誤的。就這些理想之未能實現使其作為社會生活主要指導原則的適當性受不良影響來說，必須擱着不作判斷。

試考慮一下，馬克思和他的信徒們下列這些或多或少明白說出的預測，在什麼程度上已經實現了：資本和經濟權力的積聚和集中，政府和經濟之間越來越密切的聯繫，工業合理化的發展，技術工程的地位，農業的機械化，自由市場的縮小和壟斷資本的成長——簡單說，就是我們所知的組合經濟的那些特徵。我們不要把它弄錯。縱然有局部的變化，經濟發展的基本傾向表明實質上在英國、法國和美國

是同德国、俄国、意大利和日本属于同样的类型的。

在另一方面，考虑一下：在对于要在新的经济中实现的政治、社会和文化的理想所作的预测，和我们在质朴的事实中所看到的事情之间的尖锐差异。如果我们把今天在一切国家中所存在的情境作一勾划，我们就发现在经济生活一体化的程度和社会与政治生活中民主的程度之间存在有一种成反比的关系。在许多国家的社会主义者以怀乡病的感觉来缅怀他们曾视之为死敌的各资本主义民主国家的自由那种情况中，既有讽刺而且也有悲哀。

社会主义的手段，它的经济工具，已被证明不是象大多数马克思主义者迄今所认为的那样，是对社会主义的目的所不可缺少的。显然，马克思主义的政治方法也已经由于早已论及的理由被发觉是不够的。

那末，我们的结论是什么呢？我们的结论将既不能满足那些早已写出马克思主义尸体解剖报告的人们，也不能满足那些倘若他们未曾宣布马克思主义是错误的就会算历史已大失败的理論上的死硬派。

我们第一个结论是：社会主义理想之所以未能在使这些理想成为可能的经济结构中发展，主要是由于人们的失败。应当负责的，不是“辩证法”（不论它是什么），不是生产力的水平，不是阶级斗争的“规律”，而是人们。马克思主义的瓦解代表着一种巨大的道德的失败——一种明智和勇气的失败。在世界上一切马克思主义运动中缺乏一种实践的道德哲学，以及把组织的虔敬来代替对社会变革问题的一种真正的科学研究，已使它本身对这些运动作了报复。

马克思主义作为一个运动来说正在死亡，而且在许多国家中已经死亡了。然而在它所未能发展的思想和观念中有一种活的内核。作为一种代表社会主义理想，而为经验的教训所加强，并以更加深远的道德和心理上的卓见重新武装起来，并准备去学会懂得要成为科学的真正意味着什么的一种科学活动的纲领来说，这些观念仍构成一种富有希望的社会哲学。工人运动、农民们、各种职业团体和它们

的同盟軍，不論是在马克思主义的名义下，或是更有可能地在別的名义下，一經接受了这种哲学，它是可以再度变成一种生动的力量的。如果不发生“马克思主义”运动，这些观念也毫无疑问地将使政治和社会的研究富有成果；但是作为一种行动的綱領來說，它将仅仅作为一种历史的可能性，作为某种“也許会发生过的”事情来为人記起，并且在历史上与伟大的幽灵般的爱尔兰自由邦处于并排的地位。因为以它的名义所已造成的历史，是为它的冒牌貨——德国的社会民主主义和俄国的布尔什維主义——所造成的。

如果一种“马克思主义”运动，如在这里所了解的，即通过应用理智去获得經濟安全、政治自由，以及在一种实质上社会化的經濟中文化发展的机会的一种有組織的活动不发生的话，那末我們就必须作出結論說，民主作为一种生活方式是同现代的經濟結構不相容的。

除非等到未来的世代中已作出了若干更多的努力，我們是不能听任自己受这个結論支配的。

## 第八章 对俄国革命的反省思考

自从1917年十月的俄国革命以来，二十多年已经过去。从某种远景上看，二十年也许能被看作只是世界历史上的一天。但是当一天的工夫是象1917至1938年的一个时期那么漫长并且充满了纷至沓来的这许多事件的时候，它的结束就提供了一个恰当的时刻，应该来对这段时期作一总结了。最近数年中从俄国传来的那些丑恶的消息，使得这种总结对于除了盲目的信仰者和职业的犬儒派之流以外的一切人来说都是一种无可逃避的需要。在俄国发生些什么事情，这不仅对主观的希望和恐惧，不仅对各种事件的客观进程有影响，而且对许多怀有善意的人所作个人的决定也发生影响。完整性是不可能单靠行动来完成的，即使当它是胜利的行动时也是一样。经不起研究分析的一种信仰一定是要就导向感伤主义，要就导向盲目的热狂。

革命者就象在一个祭坛上礼拜的其他人一样，都是不喜欢对他們的“通則”(axioms)提出批判性問題的。在旁人眼光中也許觉得这些通則是偏見，这被认为是完全正常的。事实上，存在着另一条通則，以某种混乱的方式上同历史唯物主义的理論联系着，根据这条通則，这样的“偏見”事先就被归之于社会立场或既得利益所产生的盲目性而被看作不算数的了。只有在很少的场合，一个革命者得以把强迫享有的空闲、明智和距离奇妙地結合起来，而使他能够来检查一下他的首要原則。最近的时候最接近于这一种批判工作的探討，见之于列昂·托洛茨基的《被出卖了的革命》一书。它长于前两种性质，而略短于第三种性质，但是我之所以把它作为我自己發揮議論的出发点，是因为它提出了一切重要的問題，即使它的分析还有些东西未尽满足期望。不論它有什么局限性，它是远远超出任何最近的正統

派马克思主义著作而論証得最好的，并且在一切方面都比托洛茨基笔下所产生的激烈論战的作品为优越。要是沒有讀过并細致地研究过这本书，就沒有人能自以为可对俄国革命作出一种經過精密考虑的判断。

## 第一节 二十年后的俄国

这是科学探究的一句口头禪：統計結果并不比用以搜集这些結果的方法更有价值；而且它們的意义始終取决于它們被拿来与之作比較的是什么东西。在一切不許有反对派，也不能容忍批評的制度中，官方的数字为人所怀疑是理所当然的（照官方的斯大林主义的理論來說，“統計不可能是中立的”，因为統計是一门“階級的科學”）。无效率能通过行政决定而变成怠工大罪的一种气氛是不会对客观的报导有什么帮助的。有时甚至苏联的報紙也充滿了对假造數字来逃避沒有完成其规定定額的污名的官吏們——总是地位較低的——的严厉指責。但是不管人們对俄国的統計所抱的怀疑多么深刻，某些事实似乎是清楚的。在已往的十年中，工业生产和資本投資已增加了好几倍。在电力、农业、航空的各方面，以及几乎在一切重工业部門，俄国已以巨大的步伐前进了。撇开质量指标和按人計算的产量不談，俄国是很容易向先进的西方資本主义民主国家提出挑战来作一較量的。托洛茨基在簡明而老练的一章中，尽管他在方法論上很小心，却比假装从未见过一个工厂或电力站而大吵大嚷地进行攻击的那一帮已往的“苏联之友”，对連續的几次五年計劃的成就說了更为公正的話。

然而这种工业进步的重要意义却取决于它怎样反映在生活水准上，以及这些水准同什么来比較。如果我們把一般的非熟练的产业工人或农业劳动者的生活水准来同他在革命前时代的先輩相比較，我們得出的是一种結論。如果我們把他們同美国或英国的工人生活水准相比較，我們得出的便是另一种的結論。而且如果我們作前一种的比較时，那又要看拿来作比較的是哪一年。它是餓死了四至六

百万人的 1933 年，还是 1936 年或 1928 年或 1940 年，那十分尖锐地感到物产不足的一年呢？<sup>①</sup> 再进一步说，各个历史时期由于彼此在工业技术上十分不同，在它们之间作比较常是有困难的。电灯是在什么程度上使可怕的居住区域得到补偿，而现代的、即使还有缺点的自来水设备又是在什么程度上使工厂厨房的一种限定的伙食得到补偿呢？到目前为止，我们并没有方法来使这些东西归结为可以相比量的名词。

暂且让我们不顾实际的证据而假定俄国工人的命运是比革命前工人的命运好。那又意味着证明了什么呢？社会主义的优越性吗？但是在任何先进的工业社会中工人的命运可以有同样的根据来证明比他们在某个较早时期的地位好。如果我们把比较的基础转移到美国资本主义下的工人生活条件，这就变得更清楚。即使是抱着最狂妄的党派偏见的人，也不能认真地坚持说俄国人平均的生活水准甚至接近了美国人。而且如果我们考虑一下用于国内交换的不兑现的卢布的实际购买力，那就可以毫不夸大地说，在美国工业中心的许多救济金领取者的收入还比平均俄国工人的收入为多。如果现时俄国群众的生活水准意味着表明“社会主义”优越性的话，我就很想看到能有证据证明这样的一种水准不能为俄国“资本主义”的正常过程所达到。就实际工资来说，沙皇制度下的工人是比他在斯大林统治下更好的。

整个的生活水准问题，撇开它的技术方面不谈，都是引人入胜地帮助说明俄国革命的历史的。不多几年以前，官方的共产党人和他们的同情者之所以赞美俄国革命，不是为了革命所已赢取的物质利益，而是为了它文化和政治的巨大的前进步伐。对群众悲惨的生活条件未曾作过任何掩盖的企图。这些情况被归因于俄国经济的落后。曾指盼有不断的改进，但是没有一个人梦想到把饥饿经济中所涌现

---

① 参阅史宾塞·威廉斯先生的详细报告，他曾以同情者的资格，作为美苏商业协会的代表驻在莫斯科十多年，该报告载 1940 年 4 月 14 日的《纽约时报》。

的现象称为“社会主义”。早年的文化和政治特征，今天几乎已经完全成为过去了。以俄国群众物质幸福犹成疑问的提高来自夸，乃是社会主义使用一种十分可怜的论证。因为别的国家中工人的命运虽然同他们创造的全部社会产品相比显得相对地较差，但就所分配到的消费品的绝对数字来说，它仍比俄国工人的高得多。

托洛茨基是那么急切地要对最近几年的俄国成就说公道话，因此过高估计了这种成就的意义。“社会主义不是在《资本论》的篇幅中，而是在包括地球面积六分之一的一个工业舞台上——不是以辩证法的语言，而是以钢、水泥和电的语言——证明其有取得胜利的权利的”。照他自己的说明，所已完成的一切便是遵循西方资本主义发展范型的国家工业化。俄国已在比资本主义各国为短的时期里完成这一举，那是没有什么可惊奇的。除组织方面之外，它是一个遵从者而不是仿效者。在技术上它通过购买而剽窃并学得的就比它发明的为多。与别的剽窃者对比起来，区别在于它没有在这种技术上作出改进。向英国看齐，德国用了五十年工夫才成为一个大工业国：以整个资本主义世界作为榜样，俄国就化了二十年。从一种纯粹工业上的观点来看，俄国充其量作了西方资本主义同样的工作，马克思在《共产党宣言》中就曾赞美过资本主义改造了地球的面貌并且创造了这样一些工作，世界七大奇迹<sup>①</sup>与这些工作相比就显得只是日常事务罢了。在托洛茨基能把俄国的成就称作社会主义的胜利之前，他必须先证明这种资本积累的过程不是伴随着和资本主义国家中同等程度的剥削，而支配俄国经济政治监督在实际上是经俄国群众以民主方法达到的决定的一种表现。这些都是任何形式的社会主义的必要条件。如我们将见到的，它们不是充分条件。但是无论如何，托洛茨基通过指出俄国以双倍快的时间从一种农业经济过渡到工业经

---

① 按世界七大奇迹通常包括：埃及的金字塔、巴比伦的“塞米拉米达空中花园”、奥林比亚的宙斯雕像、罗得斯岛上的巨人象、以弗所的阿泰密斯神殿、哈利加纳索的陵墓和亚历山大里亚的灯塔。——译者



济,作为“社会主义已被証明其有取得胜利的权利”的証据,显然是对整个問題用了窃題的手法。真正为社会主义所进行的斗争仅是在这一点上开始的。

## 第二节 在什么意义上已被出卖了?

上引这句话是经过修辞的说法,这在托洛茨基那本书的本文中和在书名中都有所提示。它的主题歌是革命已被出卖了,而将来是否推行社会主义也是有問題的。若干批評托洛茨基的人曾要求他对“官僚政治蓄意背叛的行动”拿出証据来。这样的一种要求从它的表面看来就是不老实的。因为托洛茨基的意思是指俄国革命和国际马克思主义的理想已为目前的那些政策所出卖了,而不是指现存政权的领导干部已被出卖給什么人。他們既享有绝对的权力,还能“出卖”給誰呢?那些向托洛茨基提出挑战,要他来确立他所不承认的个人罪状的人自己,却不憚在类似情况中照同一意义来使用这一名詞。举例來說,社会民主党在1914年的行动普通就被它的政敌认为是对马克思主义理想的一种“出卖”。然而没有一个有头脑的人会坚持当时的情况存在着有计划的或个人的背叛。的确,有証据指明就在社会民主党支持资本主义政府而全心全意地贊助把战争繼續下去的时候,它的領袖們是衷心地相信他們是在推进社会主义事业的。然而他們的背叛毕竟具有一种政治上的意义,即使被社会民主党从前的敌人认为这是一种“回到爱国主义去”的举动。

但是托洛茨基是否已对他的认定俄国革命已被出卖的主张确立了一种实况呢?把这句话从其最温和的口气上看,我們可以說如果1914年的所作所为构成了出卖社会主义的話,那末就很少能怀疑俄国的政权和它的代理机构,共产国际,同样也是出卖了社会主义的理想。因为没有一个为社会民主党在其社会沙文主义的心情中所作的行为,不是为俄国和共产党国际最近历史上的背信弃义行为所超过了。直到1939年8月为止,全世界的共产党曾要求最强有力地支持一切不是公开与苏联为敌的资本主义各国政府。比如說吧,在美

国，他們的沙文主义就采取了这样一种姿态，以致有时很难把他們的談吐同美国革命的儿女們爱国的豪言壯語相区别。自从苏联-納粹条約訂立以来，各国共产党都根据莫斯科的訓令，首先宣布第二次世界大战是一种帝国主义的冲突，然后，由于德俄之間的联盟日益加强，英国和法国便被宣布为主要的侵略者<sup>①</sup>。甚至在1939年以前，共产国际就根据克里姆林宮的外事机构的訓令，已放弃对意大利法西斯主义的战斗。在意大利，共产党关于人民陣綫的概念就被向右扩展到这样的地步，甚至把那些作为与坏的法西斯分子相对立的“好的”法西斯分子也包括进来了。它宣布“把1919年的法西斯綱領采取为它自己的綱領”(《国际新聞通訊》——共产国际官方机关刊物——第16卷)。在西班牙，斯大林同佛朗哥分享了埋葬一个民主的、社会主义西班牙的开端那种可疑的荣誉<sup>②</sup>。

这种背叛的表现是具有有一种熟悉的风格的。但是俄国的統治集

---

① 共产党在1940年5月1日它的官方五一节口号中，曾以厚顏无耻的口气宣称：“今天英帝国主义已成为世界反动的主要中心和扩展帝国主义战争为世界大战的主要煽动者。”戈倍尔在一个星期中所說的話，斯大林的党徒們在下一星期中就加以重复。

② 克里姆林宮在西班牙所扮演角色的真相曾为那些傀儡們所隱蔽，它在这些傀儡背后进行了分裂活动。但是前西班牙总理卡巴勒罗(Caballero)，以及阿里基斯坦(Ariquistain)和帕利托(Prieto)两先生的揭发，还有克里維茨基(Krivitsky)將軍的揭发，即使在承认为parti pris(成见)之后也是对这个問題起决定作用的。斯大林主义者以克里姆林宮的命令为根据，来排除他們反法西斯的工人阶级的敌手所运用的主要手法，就是把他們斥責为“佛朗哥的特务”，而如果这还没有用的話便加以暗杀。对马德里統一工人党(P. O. U. M.)領袖們导致其逮捕的毫无根据的指控，以及阿·宁(A. Nin)和其他工人阶级的斗士被暗杀，都是对此恰当的証据。这些手法过去和现在都是通过共产国际的机构在世界各国使用着的，尤其是在旧时的捷克斯洛伐克和波兰，而在西方世界中，則在墨西哥。英国独立工党的領袖費納·布罗克伟(Fenner Brockway)最近已发表了以有关文件为根据的詳細証据，証明英国共产党曾把許多与斯大林主义决裂的反納粹难民作为“秋粹間諜”秘密地向英国政府告发。參閱1940年5月23日英国的《新領袖》报(New Leader)。

团对社会主义的背叛，由于加上别的一些因为它的历史地位而是它本身独有的表现，甚至是更加强烈的。俄国革命的几乎一切解放理想都已被抛弃到这样的一种程度，以致对于有批判头脑的人来说，就不可避免地只能把它的文化和政治的制度同其它极权主义国家看作一模一样的。最初几年中那只有十分有限的作用而是在起着作用的工人民主，已被公开地代以一种少数人的一党专政，而这一党专政本身又须服从围绕更少的一撮人而组成的一小派人的专政。在共产党内部对原则和基本政策比较自由、热烈然而同志式的讨论，已为一种对赋有绝对权力的个人领导的迷信让了路。对斯大林的谄媚奉承超过了世界历史上为人所知的一切。俄国的沙皇也从来没有要求或容许这样有组织的和荒唐过分的对他所表示的敬意。批判的性情——我们会想象这是“科学”社会主义的一个不可缺少的部分——已被驱入地下。不同的居民阶层之间收入和生活条件的差别是同各资本主义国家的阶级差别相平行的。那些观点略微接近领导十月革命的布尔什维克们的观念和理想的人，都被作为法西斯间谍、怠工者和毒害儿童者来加以诽谤和正法。《纽约时报》的记者哈罗德·滕尼(Harold Denny)在一段未经检查的电讯中报导说，真正共产党人的命运在俄国比在世界上任何别的国家都更坏。因为他们确实正在全被消灭——在斯大林同希特勒订约以前把他们作为“法西斯的特务”，而今天则作为“人类的敌人”来消灭。

俄国革命和社会主义的理想始终强调的既是科学方法、理智和人身的自由，以及大家的物质安全，如果这还不构成对这些理想的一种背叛的话，那就没有能构成这种背叛的了。从托洛茨基在他那本书出版前两年多的时候<sup>①</sup>完成其手稿以来，有许多事情变得更为清楚了。根据这些事情来看，他对许多问题的卓见是接近于预见的。他在证明如他所陈述的——其实是他打了折扣地陈述的——背叛的事实方面是没有困难的。他的困难是在解释或说明这些事实时开始的。

---

<sup>①</sup> 书是在1938年出版的。

### 第三节 出賣的原因

出賣俄国革命是在斯大林当政和反对托洛茨基的竭力反抗的时期达到了頂峰。但是为什么斯大林胜利了呢？托洛茨基的答案鋒利地表现在“官僚主义的笨重屁股超过了革命的头顱”那句話之中。官僚主义构成斯大林的社会基础。而官僚主义——它不是成为群众的公仆而是成为群众毫无控制的主人这一事实用什么來說明呢？就我所知，托洛茨基对官僚主义一变成为統治的阶层，举出了四大理由。首先，由于世界革命的迟緩，使官僚政治不經過牺牲行为的清洗过程就能巩固它的权力地位。其次，把社会主义不仅看作一种理論而且也看作一种生活方式和感情方式的优秀干部在內战中大批死亡了。其三，在英勇的战斗年代之后的一种心理上的松劲状态减弱了对个人野心和醉心升官发财的毒素的抵抗力。最后，列宁的患病和逝世便把那也許能防止反动浪潮的唯一一个人力量除去了。

但是托洛茨基主要所強調的是另一个論点，从这个論点来看，官僚主义的兴起是从之推論出来的一种必然結果，而相对于这点來說，上述四項理由不过是补充的。这个論点是：只要一种經濟不可能使一切人都享受物质的福利，只要它的生产力和文化发展产生了物质上的不能满足需求，官僚主义的兴起簡直就是不可避免的。这一見解是那样重要，而且如我将努力来表明的，同托洛茨基的其它說明有如此惊人的矛盾，因此我要引証几段关键性的文字。

“在各資本主义国家中絞死工人运动的那些官僚主义的趨勢，即使在一次无产階級革命之后也会在任何地方露臉。但完全明显的是，一次革命中所产生的社会越是貧穷，这个‘规律’的表现就越加严酷和越加赤裸裸，官僚主义所采取的形式就越加粗暴，而对社会主义运动也就变得越加危險。苏維埃国家之所以不仅不会消亡，甚至摆脱不掉它自己官僚政治的寄生性，不是象斯大林赤裸裸的警察理論所称的，是由于旧时統治階級的‘残余’的阻止，因为这些残余本身是毫无力量的。它是为不可估量地更为有力的因素所阻止的，这些因素就是象物质上的匱乏、文化上的落后以及由此

所产生的在最直接地和尖锐地影响一切人的事物中，即在确保他个人生存的事务中‘资产阶级法则’的占统治地位”（《被出卖了的革命》）。

事实上，托洛茨基毫不迟疑地把一种“铁的必然性”的性质归之于这种社会规律，而我们时代的物理学者甚至是不轻易把这种性质加之于他们最有保证的概括的。

“如果官僚政治在新的社会上兴起的话，这不是出于象过去的心理上的残余等等某种次要的原因，而是只要真正的平等不可能得到保证便要产生并支持一个有特权的少数这种铁的必然性的结果”。

而如果真正的平等（不论这可能指的是什么）未必能在一切东西不可能一下被制成和一下被分配、而富有与贫穷总是彼此相对地存在的一个有限的世界里建立起来的话，它就会产生托洛茨基的那种规律变成绝对的结论。结果就是劳·米凯耳斯和其他一些人把它搞出名的尽人皆知的“寡头政治的铁则”的另一变种，照它说来社会主义者也许会胜利，但社会主义则永远不会胜利。

对于在这里和别处潜藏在托洛茨基的推理底下的那种粗陋的哲学上的矛盾，我将在下面加以检查。目前我想研究的，是托洛茨基的特殊因果分析及其含意所提供的具体例证。如果托洛茨基的那种“规律”有效的話，那么用他自己的話來說，即使最优秀的干部未曾被炮火扫倒而列宁也未曾死亡，官僚政治也不可避免地該会发展成一种有特权的少数。即使在长期的内战之后社会主义在西方取得了胜利，事情也几乎不会有什么值得重视的区别。只有官僚政治的篡夺形式也许会有所改变了。因为很明显，就最为乐观的远景来看，真正平等的条件在很长一段时期中是不可能得到保证的——至少有足够长的时间来给予官僚政治一个机会把它那坚固顽强的根子发展出来。尤其是在俄国，事情是不会有在經濟上同它在今天有什么很大的不同的。会产生出更多的英雄人物，但不是更多的貨品。以欧洲作为一个整体来计划經濟的一种无产阶级专政，也许会使得俄国免受几年的饥饉。欧洲不同部分之間經濟上的悬殊不可能得到平衡；在分配消費的物品方面仍然会通行“资产阶级的法则”，而欧洲的热月政

变也就会很快成熟。

现在来对俄国热月政变所举出的四个原因及其对托洛茨基的基本論点的关系作一研討。很难說究竟托洛茨基是不是把这些原因看作和落后經濟中会結晶出官僚主义的规律属于同样的必然趋势的范围。他在有些地方說得仿佛他是这样作的，尤其在討論一切革命的最初阶段所造成的心理反应和松劲情緒时是这样。但是他当然不可能相信列宁的逝世和他的那些战友的大批死亡都是在社会上“不可避免的”。而他要是断言西方无产階級革命的失敗同样是在社会上不可避免的話，那末他就会被迫得承认布尔什維克的夺取政权是以一种錯誤的见解为根据的，而普列汉諾夫、考茨基和马尔托夫的反对列宁和托洛茨基也就会証明是有道理的。然而，事实上，托洛茨基之在道义上和政治上申斥修正主义和社会民主主义，只有在假定“生产力”——他的社会必然性的动力——在某种最紧急的历史关头，無論在最初还是在最后，都不是决定的，才能有意义。

托洛茨基怎样能认真地把他的基本論点同他的补充理由相提并論，那是很难理解的。如果他的基本論点有确实根据的話，那末他的补充理由就是多余的，除非是仅仅用来解释局限于地方性的现象。如果他的基本論点有确实根据的話，那时而且只是那时他的书名就变成純粹的修詞，因为除非預先假定有另一种行动方式的确凿可能性，“被出卖的”便没有什么意义，即使作为一种社会概念也是如此。但是社会行动的主要的其他选择恰恰是为托洛茨基的规律所排斥的。至少在两处重要地方，托洛茨基落进了正統派马克思主义的圈套。如果他坚持那种被看作决定一切的（始終是“归根到底”决定的）“生产力”的拜物教，那末俄国革命便不該着手进行了，而且由于在西方沒有发生革命，在一个被认为是資本主义最弱的一环的地域內甚至开始建設社会主义也是愚蠢的。如果他的那个发生官僚政治的规律是正确的話，那末他对斯大林制度的告发本身便归結为一个敏感明智的人对斯大林的作风的个人反对意见。可是，托洛茨基以某种的正义感，仍然竭力夸耀初期的俄国革命；而且他自己的，以及他家属的

遭遇虽有說不尽的慘痛，在他通篇对于俄国在斯大林統治下所采取的残忍和血腥的路綫所作全部的分析中，却听不到有为他个人而发的語調。<sup>①</sup> 在托洛茨基的见解为經驗的証据所支持的地方，它的含义是同他所不必要地力求为之辯护的正統派马克思主义直接相矛盾的。

在这以后，写到我以为托洛茨基的确对苏联的热月政变指出一些有关的理由时，我可能就觉得有些奇怪了。但是他并没有把这些理由认为是这样的。这些理由是作为上面所討論的各种复杂原因的偶发性結果而提到的。在下面的一节中，我将回过来討論这些理由。

#### 第四节 哲学上的各种不一貫处

托洛茨基不是在哲学上兼有方法論上的天真和通俗的科学的唯一正統派马克思主义的理論家。但是在他的情况中这一点更为明显，因为他在事实面前的誠实使他在各种特殊的分析中所导致的結論，是同以恩格斯为主要源泉的辯証唯物主义的教条不可調和的。他写道：

“马克思主义是从技术的发展这种进步的根本源泉开始的，而且是在那生产力的动力論的基础上来建設共产主义綱領的。如果你設想某种宇宙的大灾祸正在进行着，在很近的未来就会毀灭我們的星球的話，那末当然你就一定会把共产主义的远景同其它很多事情一起拋弃了。然而，除这一点还成疑問的危險之外，就沒有絲毫的科学根据来在事先對我們技术-生产的和文化的可能性加上任何的限制”（《被出卖了的革命》，着重点是我加的）。

換句話說，把一种宇宙的不測事件除开，技术和生产力的发展，是必然要导向共产主义的。那是这样的一种共产主义：在物质上說，

---

① 托洛茨基被刺——我正在校对本章清样时接获这个消息——是对一个人所組織的最残酷无情的迫害行为的登峰造极。斯大林在外国各地杀害他的政敌，其人数是比所有其他的独裁者所杀害政敌的总人数还多。

能生产出任何一类的确为保证真正平等所必需的、十分充沛的貨品；而在文化上，如托洛茨基在別处所說的，“平均的人的类型将上升到一个亚里士多德，一个哥德，或是一个马克思的高度。而且在这个峻岭上面将升起新的高峰”（《文学和革命》）。

托洛茨基沒有停止去探求技术和生产力发展的原因。显然这些东西都不是以自身为自身的原因的。而如果它們依靠別的东西的話，那末它們的发展就是偶然的，除非托洛茨基把必然性的鏈条扩展到这些別的东西上去。这就会使他导向一种手杖—打—狗—赶—猫—捕—鼠之类的因果关系，而这种因果关系又只能危害他的唯物主义的出发点。然而，不一定要提出这一种的困难，或提出他帶着諷刺承认宇宙的不測事件中所含有的困难——这些对他的一元論來說也是致命的困难。我們要作的一切，是把这种对生产力的仁慈性质所抱的乐观信念来同托洛茨基在討論德国、中国、俄国和一般地討論欧洲的具体問題时所得的結論作一对比。在这些情况下，始終是某种做了或擱置不做的事情——一項錯誤的政策，一种腐敗的領導、愚蠢行为、狹隘的自私自利——須对事件負責。当然，照托洛茨基看来，这一切的现象都是以这一种或另一种方式反映出經濟矛盾所造成的社会对抗性的。但是这种补充不过是篤信理論的态度，因为托洛茨基同恩格斯一样，认为这些现象具有一种相对地自主的性质，而这种性质則使他那系統的一元論在他耳旁发出搖搖欲墜的声音。是的，“經濟矛盾产生社会的对抗性”，但是这些“又发展它們自己的邏輯，而并不等待生产力的进一步成长”（着重点是我加的）。換一句話說，这些因素是有功效的，而且它們虽然不是沒有原因，却是对生产力独立的。一元論还剩下些什么呢？

托洛茨基作为一个正統的马克思主义的理論家來說，在他面前只打开着一个唯一可能的答复——这个答复，托洛茨基作为眼明心亮的历史分析家对它作出了一个完滿的答辯。作为一个理論家，他的答复是：生产力是作为整体并就长期来看发生作用的；工人階級在它的为社会主义而进行的斗争中可能遭到一次、两次、三次或許多次



的失敗；但是作為人類所完成或擱置不做的事情的一種結果，无情的歷史過程本身將會在時間中展開，直到無階級的社会完成為止。啊！但是他對那些以內脏來思考，並且以尽管有血腥的清洗并背叛了一切社会主义理想，总有一天社会主义将在苏联取得完全胜利这种說法，來把對於斯大林的專制的一切批判都搪塞過去的俄國的热情朋友們說的是什麼呢？托洛茨基反駁道，“在談到歷史過程的時候，時間決不是一個次要的因素。在政治上混淆現在和未來的時態是比在文法上這樣作更危險得多”（《被出賣了的革命》）。他對那些不經鬥爭就屈服，而把希特勒交付給德國的生產力為他準備着的悲苦命運的人說的又是什麼呢？他曾對這些“蠢貨和胆小鬼”指出，希特勒也許會決定歐洲幾個世代的命運。他在二十年前對那些反對十月革命的他的同志們說的又是什麼呢？他同列寧在一起答復說，“我們在今後兩三天中所幹的事，也許會決定社会主义革命的未來”。不管這究竟是中國蔣介石的政策，還是法國或西班牙的人民陣綫的政策，托洛茨基正在繼續鞭策着落在事勢後頭而指盼歷史能使他們自由馳騁進入烏托邦的那些社会主义者。

而托洛茨基不能吃了他的科學的餅又還有它。即使借助於辯證邏輯所恩賜的化成聖體，也不可能那樣。他的正統派马克思主义的理論使他的那些特殊分析成為無效，反過來也是一樣。托洛茨基很少能從生產力所到達的水平推論出一種行動的具體建議。當生產力的確對行動起作用的時候，那通常也是對失敗的一種文飾。生產力不是迫使產生任何的事物，僅僅是防止某些事物的產生。托洛茨基作為形而上學者，談到支配生產力發展的規律的鐵的必然性；托洛茨基作為經驗的歷史學者，又獻身於在或然性的精密天平上來衡量證據，評價各種可能的選擇，考察歷史上大大小小的“如果”，在人類的理智和行動——是的，甚至還有道德——對事件歷程造成不同這一假定基礎上作出預測。他的形而上學要是有根據的話，他整個的科學作法便是不可理解的。

我對於托洛茨基哲學立場的根本不一貫處所作的批判，不是作

为一种形式邏輯的练习，而是为了替提出我所視為对俄国热月政变最有关系的原因扫清道路。这些原因既然不是同“生产力”水平直接相结合的，它們便遭到托洛茨基和其他正統派马克思主义者的指責，目的不过是“偶然的”——政治的、文化的等等。因此，就有必要指明，当他在分析一个問題而不是在发展一种意識形态的时候，恰恰就是这些因素常被給予决定性的分量。托洛茨基把他的形而上学称作科学，我們一定不要为它所誤。这是一种語言上的古代遺风。事实的真相是：它与其說是接近实验科学的邏輯，毋宁說是更接近宗教。即使是托洛茨基似乎說的相反的辞句，也确証了这一点。他在为技术的发展一定产生共产主义(始終除开上蒼自身的干預)的见解作辯护时写道：“马克思主义充滿着进步的乐观主义，而且順便說一下，单凭这一点就使它是不可調和地反对宗教的”。这种乐观主义是根据这样一个观点，即认为这世界是这样的，人的最高理想迟早一定会得到实现；自然界和社会的辯証过程保証着社会主义的胜利。这远不是不可調和地反对宗教的，而只是宗教的另一变种。主张这样一种见解的人們和公然自认的宗教家所不同的，只在于他們把什么称作进步和有关他們所乐观的事件。其实，就我所能见到的來說，唯一为一切宗教和唯心主义哲学所共同持有的理論，就是人类的理想都是为事物的本性中某种“友好的”力量、原則或結構所加强的。对自然界辯証法的信念是辯証唯物主义神学的基石，这不是偶然的。

## 第五节 国家的性质

在政治上就象在其它的实践領域中一样，問題是不可能仅仅用定义来解决的。然而，政治的理論显著地是人們用伪装的定义来行事的一个領域。智慧和政治明朗性的起点是要求承认在凭約定和定义而成为“真”的陈述和具有預測性质的、且其真理性不取决于我們随便的意志而取决于实际事态的陈述之間的区别。正統派的马克思主义久把它现实主义的國家理論引为自豪。但是俄国革命的历史已經表明，这种理論需要作根本的修正。它甚至沒有能提供一个把握

现时俄国的国家的方法。根据它所作出的对俄国的进程的无论什么预测，都要就断然是错误的，要就是须加重大的限制。这些困难，当我们把新的俄国宪法条款同正统的理论作一对照时就最鲜明地涌现出来了。既然俄国政府是两种毛病都犯的，其矛盾便显得十分光怪陆离，而托洛茨基在证实斯大林与目前这批红色教授们理论上的破产时也就轻而易举了。我来指出某些中心的矛盾。

（一）根据马克思主义的理论，国家是统治阶级的一种工具。在一个真正没有阶级的社会中可以没有国家的；政府的调节作用变成生产过程的一个不可缺少的部分。今天，俄国已为官方的布告宣布为一个真正没有阶级的社会主义社会了。同时，不仅承认了国家的存在，而且国家性质的增强还是一种庆祝的根据。共产国际在1935年8月20日通过了一项决议，它就声明“社会主义最终的和无可改变的胜利，以及无产阶级专政国家的全面增强都在苏联完成了”。从一个马克思主义的观点看来，这句话代表着一种在名词上的矛盾。

（二）根据马克思主义的理论，行使国家的强制，作为不同于舆论的、风俗的、以及自卫的自发性表现的强制，其用以作区别的图表是在于站在其他居民之上而与之对立的武装人员的特殊团体的存在。在发现有这些武装人员的特殊团体的地方，他们不变的（如果不是独一无二的）职能是在于保护统治阶级的经济利益。照斯大林说，俄国业已达到了不再在其中发现有阶级的共产主义第一阶段。可是苏联的国家保安部（在它不同的名义下）和红军却在今天比它们历史上从前任何时候都更为庞大了，如果不是更强有力的话。

（三）根据马克思主义的理论，“无产阶级专政”在实际上是一种工人的民主，它是逐渐为全体人民在社会主义下的政治和社会的完全民主让路的。俄国的宪法——作为一个社会主义社会的根本性文件提出的——不仅仍容许“工人阶级专政的制度发生效力”（斯大林语），而且还在第126条中明文规定：共产党是“劳动群众所有一切社会团体及国家机关的领导核心”。在这种少数专政的政治控制形式

中，没有什么新的东西。但它是在历史上第一次被载入宪法中去的。就我所知，除了希特勒曾有时把纳粹德国说成是一种“更高意义的”民主之外，还从来没有把这样一种政治统治形式称为民主的。

在托洛茨基和其他正统派马克思主义者看来，在马克思主义理论和俄国实践之间的这些脱节现象，证明现行的制度之为非马克思主义的到了什么程度；但它们并不使理论归于无效。事实上，它们是确证了理论，因为理论的核心是在于国家权力不同于纯粹的行政制度而是一种阶级的统治工具的论点。哪一个阶级在进行统治呢？是无产阶级。哪一个阶级是被统治的呢？是资本家阶级吗？但是俄国并没有什么资本家的阶级。无产阶级的国家镇压无产阶级。为了谁的利益呢？是为了一群不适合正统派马克思主义阶级范畴的框子，而甚至比在沙皇制度下更为残酷地行使国家权力的人们的利益。如我们将在下面一节中见到的，习惯的马克思主义的阶级定义的任何扩展，都将不适于囊括这种事实的。在沒有阶级的地方，就不能有阶级斗争；在沒有阶级斗争的地方，就沒有国家的需要。那末，怎样来说明俄国国家的存在和它的对内实践呢？

恩格斯和托洛茨基都断言说，在国家消灭以前消灭“阶级统治”是不够的，而必须消灭“为个人生存的斗争”。在恩格斯看来，“阶级统治”和“为个人生存的斗争”是携手并进的。后者是从前者产生的。托洛茨基承认有某一种的延迟。“的确，资本主义的无政府状态造成每个人对全体的斗争，但麻烦的是生产手段的一种社会化还不就自动消除‘为个人生存的斗争’”（《被出卖了的革命》）。好极了！这就意味着即使在生产工具社会化之后“为个人生存的斗争”仍能进行下去。谁对谁斗争呢？很明显，是有权力的人对无权力的人斗争，有更多权力的人对权力少的人斗争。托洛茨基嘲笑那些庸人“把武装警察认为是一种永恒制度。实际上，武装警察只有在人将彻底约束自然之前才约束人的”。为了消灭一切为个人生存的斗争，人必须怎样彻底地约束自然呢？比为个人生存的斗争更为重要的，是为更好的个人生存而斗争。而且生存一經有了保证，同为更好的个人生存而斗

爭同样重要的，是为权力的斗争、为威望的斗争、为尊荣和地位的斗争。不管人能怎样彻底地约束自然，他仍是可以通过为了实效而压迫人、牺牲人民，并通过把专断的意志强加于人来寻求个人失败的补偿。我们不用断言这是肯定而永恒的。然而我们可以断言，这比之许多“科学的”社会主义者所反对的来世乌托邦主义是有更大可能的。

断言缩小强制是一种社会化经济争取比从前更广泛地加以实现的一种理想，那是一件事情。断言国家强制的消灭是废止生产手段私有制的历史上不可避免的结果，那是完全不同的另一回事。即使在俄国的各经济阶级间没有斗争的说法是真的（我们在后面将有理由否认这点），现行的制度也是国家压迫可以多么血腥和凶恶的可怕例证。在宣布以国家权力减少为理想和断言它是历史规律之间有一种重大的区别。在前一情况下，它使我们对于官僚政治的暴行知所警惕，促使我们再三注意每一种被认为正当的强制措施都只是过渡的办法。在后一情况下，国家一定会有一天以某种方式消亡的信念使人们对现时的残忍行为减少敏感，更加准备用暴力而不是用理智的妥协来解决那些可以协商的问题，并被用作一种蒙蔽事物的虚构，在人民意识中掩盖了那些歧视和镇压的事实。

## 第六节 在俄国有阶级吗？

俄国的国家性质问题牵涉到在俄国有无阶级的重大问题。在这里大多数的争论重又环绕着定义展开。现在，如我已在别处<sup>①</sup>所指出的，对古典社会主义中“阶级”概念的最简单的语义分析，揭示出它的适用性是只限于那些有生产资料私有制的社会的。在社会主义下，在共产主义下，而且甚至在过渡时期内，只要我们对一个阶级是照它在生产和分配财富中所起的作用来下定义，则照定义来说就不存在什么阶级。一切的东西都是“属”大家“所有”，而且那些社会化的法令就是这一点证据。但在马克思的著作和马克思主义的文献

---

① 《党人评论》(Partisan Review)，1938年4月号。

中,还发现有其他一些“阶级”概念,照这些概念看来阶级是根据它的社会地位和政治权力、它的有无特权,总之是根据它的生活水准和条件来下定义的。事实上,为了政治和道德的目的,对待“阶级”的第一种办法,只是因为生产工具为少数人所有的社会中,它说明了在生活条件上显然的不平等,才证明是正确的。

即使是斯大林制度的辩护士們,也承认在俄国人口中两极分化的各阶层的收入和生活条件之间的差别是非常大的。比如说,在一个散工和一个托拉斯的经理的生活水准之间的悬殊,就典型地表现了这种差别。对这些区别的承认,是以生产增加了差别就将消灭这种保证来加以掩饰的。不幸的是:苏联经济的整个趋势证明生产增加是加强了而不是减弱了生活水准的悬殊。在社会产品的实际分配不是由生产者自己的民主决议所确定的地方,绝对没有证据可以让我们作出生产的增加会自动地消灭生活水准的显著不平等这一结论。

托洛茨基尽管对俄国生活的社会不平等作了调查研究,却和现时的制度一致把俄国看作基本上是一个工人的或无产阶级的国家。对他来说,这仅仅意味着把社会的生产力已经社会化了,而不是意味着那些在俄国从事生产工作的人在用民主的方法决定着社会政策。他用经济范畴来代替政治范畴,又用法律范畴来代替经济范畴,仿佛它们都是一回事。然而他自己在俄国入侵芬兰以前显示出锋利的卓见和谨慎地尊重事实的具体分析,表明财产的社会化是怎么能够同工人的经济地位和他社会中的政治地位毫不相干。“权力转移给国家只是在法律上改变了工人的地位”(《被出卖了的革命》)。那就是说,就给予他所化的劳动一种等值的报酬方面来说,或就他决定不还给他的剩余产品应作为投资来完成的一般社会目的的权利来说,工人在生产工具公有时是同它不是公有的时候同样能受到剥削的。在俄国,罢工的权利已为强迫的高速度生产所代替;而斯大林则公开宣布“[共产党]干部决定一切”。

说俄国是一个工人的国家而不是一种工人的民主,这就变成是

生产关系拜物教这种正统派马克思主义的中心神秘理论的牺牲品。结果是：作为一种民主的生活方式的社会主义，就变成被设想为一种法律图式的社会主义的附随物，它可以在实际上听任生活水准的悬殊不受触动，而且还用虚构和暴力，加强了统治的官僚的政治权力和经济权力。谁也没有比托洛茨基自己把这点说得更清楚了，虽然它显然既同他的前提也和他的结论不一致。

“如果一艘船被宣布为集体财产，而旅客仍旧被分为头等、二等和三等；那很明显，对三等旅客来说，生活条件的差别要比法律上的所有权的转换重要得不可计量。另一方面，头等旅客一面喝的咖啡抽雪茄烟一面提意见说，集体所有制就是一切，舒服的头等舱是无关紧要的。”（《被出卖了的革命》）。

为使这幅图画完全起见，当它适用于俄国的时候，我们必须加上这点：船员和船长只听从头等乘客的命令，而头等乘客又定期以残害的方法<sup>①</sup>来消灭不满分子——这些对权力和生活条件的悬殊想得过多的人。

为现行制度辩护的人们所作常见的答复是一种无力的解释的努力，说明社会主义与平均主义不是一回事。上面的说明并不假定他们是这样。资本主义和平均主义也不是同一的东西。那末，社会主义区别于其他东西的特征是什么呢？新的斯大林宪法<sup>②</sup>第12条规定：

“在苏联已实现‘各尽所能，按劳付酬’的社会主义原则”。

如果这就是社会主义的话，那末西欧和美国从初期的资本主义时代起，就已经是社会主义的了。因为按劳付酬早就是在资本主义之下工资支付的基本原则。平均主义当被定义为平均消费所平均分配到的物品和劳务时是既不可能、也不值得向往的。但这离为收入的不

---

<sup>①</sup> 原文为 walk the plank，意为被蒙着眼在突出舷外的板上行走而掉落海中，是海盗处死俘虏的一种方法。——译者

<sup>②</sup> 这被称为“斯大林”宪法，却是由三十一人委员会所起草并且是布哈林执笔的。在这个三十一人委员会中，几乎全体委员都已被清除。

平等作辯护也还很远,这种不平等的程度可以由悉尼·韦伯(Sidney Webb)这个斯大林制度的最无批判的、肆无忌惮的非党辯护士所承认的下列一点而测定出来:“苏联个人收入的最大差别,以极端的情况为例,可能[是]同英国——如果不是美国的话——实际参与工作的工資收入的相应差别同样大的。”(《苏維埃共产主义后記》[Postscript to Soviet Communism])。

以马克思的《哥达綱領批判》中的名言来为这些不平等的情况作辯护,这簡直是把一段明明白白的文字彻底加以濫用。因为马克思在那里所指出的是:即使在工資报酬存在着平等的时候,既然各个人的需要和所負的責任是不平等的,結果就一定造成不平等的情况。在原則上,马克思曾承认在一种工人的民主制中也可能有某种工資上的差异,但是象他那时所有的社会主义者一样,而且其实也象直到1923年为止的俄国革命領袖一样,他是倾向于要求工資报酬的平等的。在区别巴黎公社的代議制度不同于資本主义民主国家的代議制度的方式时,他很重視一切行政职能都是以只得工人的工資的情况下完成的这一事实。而且我們要很好記得,在马克思看来,巴黎公社是“終于发现的、可以使劳动在經濟上获得解放的政治形式”(《法兰西內战》)①。

但是马克思的意思在这里本来不成什么问题,只是因为辯护論者把它作为一种权威性的根源援引来掩盖那种使“社会主义”下显著的經濟和社会不平等现象永久化的作法,我們才談到它。对历史事实,以及对反映利益的事物所作的不倦分析,构成了对可向往性的檢驗而不是对马克思的任何詞句的檢驗。在任何社会中人民所拥有和享受的,不可能有实际的平等,这是很清楚的。但是究竟用什么方法可以拿这一点来証明有理由把一座大厦交給某个人自由处理而把室内一角交給另一个人;給予某个人有根据经济收入来結婚、离婚并控

---

① 见《马克思恩格斯全集》第17卷,人民出版社1963年版,第361页。——譯



制其家庭大小的权力而否认别人有此权利；对于前者的儿童开放特殊的社会和教育的机会，而对后者的儿童则加以限制，那就根本不清楚。

如果俄国是一个有阶级的国家而不是一个工人的国家，那末它是哪一种的阶级国家呢？我们现在所使用“阶级”一词的意义，当我们指出在财产和权力之间的联系时就将是明显的。即使根据传统的马克思主义的理论，也承认：所有权的真正意义是社会性的，而个人只有在国家准备排除别人加以使用的范围内才拥有物件。所有权如果没有这样的一种控制，那便是空的。它是一种个人的要求权（personal claim），而不是社会的权利。任何人被承认有排除别人使用生产工具的权力，在实际上他就占有生产工具。今天，在俄国红军、警察和国家政治保安部唯一对之负责的共产党官僚制度，就能用行政命令来排除任何工人或任何的工人集团使用生产工具。由于控制着他们的职业，他们的居住地区，他们从国内一地迁往另外地区的权力，他们的出版物、学校、工会、俱乐部和一切其它的团体，这些机构也就比世界上任何一个国家更为绝对地控制着他们的生命。但是斯大林宪法所规定的却不一样！美国的宪法就是这样作的，它规定北方和南方不管肤色如何一切人们都有自由的选举权。把在一项官方文件中所规定的同在事实上所实际流行的混为一谈，那就是政治上白痴病的一个很好的定义。那些读斯大林宪法的人显然并没有读斯大林的报刊，这种报刊尽管热烈地把少数党的压迫蒙上最民主的面貌，却每天显示出在俄国工人们纸上的特权和他们的实际权利之间的脱节是多么显著。事情已演变到这样的情况，俄国的工人们因为无故旷工，就有失去工作、面包券、住房和甚至向他们提起刑事诉讼的可能。他们直接的监工不把工人们违犯这些新命令的情况提出报告，也有被监禁和清算的危险。

这里没有篇幅来引证文件说明俄国共产党的官僚制度怎样不受真正民主程序的制约，而对俄国工人和农民的生命和职业行使绝对的控制了。无论如何，托洛茨基以及一切其他的独立观察者都没有

对这点提出爭辯。問題是：这种对“社会化”财产行使的絕對权力是否証明归因于所有权是对的，以及进一步說，所有主是否就构成一个真正的階級。

一旦我們排斥了正統派马克思主义的階級定义——由于它本身的須从周围联系中来确定意义的規律，这种定义不可能适用于俄国——对于把俄国的官僚认作是一个确定的社会階級就不可能提出有效的反对了。这个定义对于俄国生活中众所周知的在生活水准、政治权力的分配和社会威望間的悬殊是适合的。在这个定义的基础上，我們就可以闡明俄国革命的历史并預測以后的发展。它說明了官僚制度在其对内和对外政策上所做的事情和沒有做的事情。至于說到这是否就构成“所有权”，那末不仅根据财产所有权的定义，而且只要把它与“国家資本主义”（或“国家社会主义”）<sup>①</sup> 作一比較就都必然得出肯定的答复。的确，它在許多方面是同其他实际的和理想的国家資本主义的形式有区别的。它的官僚們沒有股票和証券，也不把他的权力传給他在生物学上的继承人。但是他們无需有股票和証券，因为只有他們才支配着資本的积累和投資，并从中抽取了他們自身的生活水准作必需的一份，而毫不留給工人群众，也不受其妨碍。他們的等級制度迄今还不是从他們的生物学上的继承人中，而是从他們的意識形态上的继承人中找人来补充，即从那些把依照共产党政治委员会所批准的方式服从最高干部和对一切其他的人残酷无情这两种性格結合起来的人中找人来补充的。在最沒有拘束的資本主义民主国家中，有很多事情是洛克菲勒家族和摩根家族及其互相勾結的董事会所不能干的。作为苏联的集体經濟的領導人，共产党的等級制是无所不能的。如果說它的所有制和其它国家的显得不同的話，那

---

① 沒有通用的公认名詞可以用来描述俄国的制度。比名詞更为重要的是事实。俄国不是一个在习惯意义上的資本主义国家，但也不是工人国家，也不是社会主义国家。也許最好把它称作一个极权主义国家，以便显示出它同德国的类似性，縱然在历史起源上是有所不同的。德国也越出分类的范围，如果我們仅采用习惯的“資本主义的”和“社会主义的”名詞的話。

只是在于它的性质的绝对专制，和随之而来的在意识形态上的文饰，以及它对早已在实际上抛弃了的社会主义理想所作的官样文章的假日祈祷而已。

## 第七节 民主和党的专政

如果上述的分析是正确的话，则了解俄国经济、革命初年以来俄国文化的演变、以及它可怕的清洗和审判上的阴谋陷害的关键，当在俄国国家权力的性质上去寻找。俄国的国家是以一切政治和经济权力集中于共产党为标志的。工人阶级的其它政党即使在“民主”的斯大林宪法中也都是禁止的。在共产党内部组织派别是可以被关进集中营或处以死刑的。苏维埃和国会（原文如此——译者）在苏联具有德国国会（Reichstag）同样的职能——为党的政治委员会（原文如此——译者）所决定的各项政策加盖橡皮图章。从一个阶级专政开始，俄国革命通过共产党的专政发展成书记处的专政。因果关系的问题总是纠缠不清的难题，但是我认为可以肯定的是：一旦有了俄国革命所开始的那些条件，导致俄国革命及其热月政变制度的堕落的唯一能控制的因素，就是以镇压一切其他政党而把一切权力集中于共产党之手来标明的废除工人阶级和农民的民主。

让我们根据这一点来看一看托洛茨基对苏维埃的热月政变所列举的各种理由。举凡生产力的不成熟，世界革命的延迟，最优秀的战士和理论家的大批倒下，士气的松懈，列宁的逝世——其中没有一样是布尔什维克党所能控制得了的。可是如果这些理由合在一起构成对热月政变的充分解释，那末不管谁在领导或占上风的是哪种政治形式，堕落和背叛都是不可避免的。然而，托洛茨基远远没有在这些因素的任何一种或全部和苏联社会主义纲领与理想的败坏之间确定一种直接而有关的联系。但是有一种因素他的确把它说成对斯大林主义之从布尔什维主义中产生是有直接影响的，然而他马上又着手否认这种因素的重要性，而把它从属于上面所提及的那些理由。‘绝对不能争辩的是：单一的党的统治是用来作为斯大林的极权主义体

制在法律上的出发点的。但是这样发展的理由既不在于布尔什維主义，也不在于作为一种临时的战争措施的禁止其他党派的作法，而是在于欧洲和亚洲的无产阶级失败的次数”（《斯大林主义和布尔什維主义》，1938年版）。

这里統治是一个弱的詞語。甚至在一个民主国家中，一个政党在討价还价的自由談判之后由于民主政治給予它一种委托，也是能进行統治的。托洛茨基所指的是一党的排他性的专政，而且在其它的场合他也是毫不犹豫地这样說了的。共产党越是强制地对其他的工人阶级政党行使其专政，共产党内部的書記处专政便变得越加到处盛行。托洛茨基曾无数次地坚持說，如果真正的民主程序在苏維埃之中并在党内占了上风，斯大林的政策就不会成功了。那就是說，要是苏維埃或甚至党都是民主的，則即使革命有了延緩，列宁逝世和生产力不发达，斯大林的政策也是不会成功的。托洛茨基的政策是同斯大林的政策十分不同的，而它們的每一点同样都是放在承认俄国的和世界一般的客观形势的基础上的。但是根据托洛茨基自己的分析，他那些政策所以未被采纳，不是由于普通的客观形势，而是由于沒有工人和党的民主所致。要是托洛茨基否认这点，他就会承认他那些政策的失败是必然的、不可避免的和可以証明有道理的，而且这种否认也就会使他对于在斯大林統治下扼杀苏維埃和党的那种雄辯的批判成为毫无意义了。托洛茨基尽管有他的宇宙乐观主义，甚至也承认总是会有客观形势不利的某种时期，如在1924年就确是这样的。在人們鼓吹用各种彼此相反的政策来迎接形势的地方，沒有工人和党的民主就意味着在手中掌握着专政权力的人們的政策，不問其是否明智或导向死路都将会被采纳。即使我們假定在专政者和群众之間的利益是一致的，我們也不可能假定在专政的官僚方面采取适当措施来实现共同利益时不会犯錯誤。

在托洛茨基在俄国被击败的每个具体問題上，其近因都不是国内的生动力水平或国外的政治形势，而是在于否认他和他的党羽有平等的集会、鼓动和出版的权利，以及对他党羽中那些试图行使这些

权利的人加以迫害、监禁并且往往加以处决。要是托洛茨基的政策是在一个真正行使职能的工人和党的民主制度中被拒绝的话，那末他所提的因素便可能适合于用来解释选民为什么拒绝给予他信任。但是如当时所发生的，直接导向热月政变的斯大林的政策之所以获得成功，是因为党的专政已被变为对党的专政。

不需有很大的洞察力就会了解，一个政党的专政如不使它自己内部的组织成为专政的组织，就不可能长期有实效。由于有控制党对之行使专政的人民群众、同真正的和硬被说成的敌人作有效斗争、强加划一思想体系的必要，就迫使党采取一种军事的、有时称为铁板块的(monolithic)结构。非党群众的利益既因没有自由的政治制度而不可能公开表达，就很自然地趋向于在党的内部分歧中，在形形色色的派别争论中表现出来。但是除非把党本身队伍中分裂的事实和现象对非党群众掩盖起来，就不可能有效地运用那一党专政。党内的统治集团为了隐匿这种分裂并夸耀最大程度的统一，一定便要调节和控制群众中的意见表示。它就须行使一种甚至比对非党报刊还要严格的对党报的监督。而为了行使适当的监督，领导集团就必须使它自身统一起来。把意见不同的人孤立起来，使他们噤若寒蝉，被流放、驱逐出境和枪毙。领导集团的统治必须用一种神话来加以巩固，这种神话竭力颂扬那个跨上金字塔形组织的顶峰并对任何问题所说的话便是法律的“领袖”、“敬爱的信徒”、“铁一般坚强的人”。任何一种的反抗都等于是叛逆。那些决定都是“一致”批准的；要是做不到的话，那就不管是什么理由都会变成破坏行为；今天的保守缄默，便是明天叛逆的信号；一次清洗的工具便变成另一次清洗的牺牲品。在这种从一个政党的专政向对党的专政的演变中，也许在某几点上会出现历史的变异。然而，俄国发展的一般型式都是与下列的事实相符的：从剥夺其他工人阶级政党的合法地位起，到禁止共产党内的派别（在1920年3月），到斯大林统治下对一切异己分子实施残忍的警察恐怖措施。

## 第八节 斯大林主义的根源

托洛茨基虽然否认对于俄国目前政治制度的解释当从党的专政到书记处专政的自然演变中寻找，他却费尽心机要指出党的专政并不是布尔什维主义理论的组成部分，并指出这种专政在俄国的兴起，以及伴随而来的缺乏工人民主，“是在四面为敌人包围的落后而惨遭浩劫的一个国家中的一种保卫专政〔无产阶级作为一个阶级的专政〕的措施”。他以这种方式力求驳斥那些把斯大林制度的极权主义形式及其血腥暴行归咎于布尔什维主义的马克思主义批评家，同样也驳斥那些把在俄国已显露出的事情看成可以从中对整个马克思主义的传统作出最后判断的非马克思主义批评家。托洛茨基对这一点的答复之所以极关重要，不仅是因为它对理解俄国的革命有意义，而且也是因为它对整个社会主义运动都有重大意义。

我打算来指出托洛茨基的答复是含糊不清的，虽然他否认党的专政是布尔什维主义理论的不可缺少的部分，他的关于夺取政权以及关于革命的党和工人群众之间关系的理论却蕴涵着接受党的专政。我将从指出这一点开始，就是：说在俄国禁止别的工人阶级的党是由于俄国的特殊情况而采取的一项临时紧急措施，这事实上是错误的，这个措施是从布尔什维克关于领导和夺取政权的理论中产生出来的。然后我将论证这些理论是同那些主张这些理论的人们所宣布的并被用来为这些理论作辩护的民主社会主义的理想不相容的。

布尔什维克是把无产阶级专政看作就是共产党专政，证明这一点的证据就是：（1）在十月革命以前很久就存在着一种论战的文献，而且托洛茨基自己便对此有过贡献，斥责布尔什维克持这个观点；（2）诸如罗莎·卢森堡那样一些人的若干集团的批评，他们是赞同十月革命的国际社会纲领的，而对废弃苏维埃民主则提过抗议；（3）他们甚至在国家为内战所分裂以前就对别的工人阶级组织、报刊和领袖们所施的压迫；（4）1917年以后，列宁、托洛茨基、布哈林、季诺维也夫和斯大林的理论著作中在实质上把党的专政和阶级专政混为一

談；以及(5)就这特殊的一点而論，最重要的是共产国际的綱領，这綱領絲毫不留怀疑的余地，确定各国的共产党一有机会便要消灭別的工人階級的党。尽管托洛茨基断言一党专政是俄国的落后經濟和它的局部地域条件所形成的結果，对各地一切共产党都須强迫接受的共产国际第四次代表大会的提綱和決議却特別指出，无产階級专政只有借助于一个純粹共产党的政府才能完成。其它形式的工人階級政府必須被认为至多只是为党的专政而进行的斗争的一个出发点。<sup>①</sup>

当然，为了取得另外的支持，布尔什維克也曾愿意允許別的政治集团一起参加政府(左翼社会革命党人)，但以这些集团同意当前的布尔什維克綱領并由布尔什維克控制軍事各部为条件。他們始終准

① “共产国际必須考虑下列可能性：

- (一) 自由主义工人政府，例如澳大利亚过去所建立的和英国在最近可能建立的政府。
- (二) 社会民主党‘工人政府’(德国)。
- (三) 工人和貧农的政府。在巴尔干国家、捷克斯洛伐克等国是可能的。
- (四) 有共产党人参加的工人政府。
- (五) 真正的无产階級工人政府，純粹的无产階級工人政府只能由共产党建立。……

“另外两种类型的工人政府(工人和貧农的政府和有共产党人参加的工人政府)并不是无产階級专政，甚至在历史上也不是走向无产階級专政的必經过渡阶段。但是在成立了工人政府的地方，它就可能成为实现无产階級专政的斗争的重要开端。

只有由共产党人組成的真正的工人政府，才能代表完全的无产階級专政”(《共产国际第四次代表大会的決議和提綱》，着重点是我加的)。

如果我們把这点同布尔什維克对于只有以武装起义来夺取政权的論点一并加以考虑，那末不必說布尔什維克从未面对这样的可能性，即純粹的共产党政府——唯一能完成革命的——会由全国人民用民主方法选举出来，或是在革命之后他們会容忍反对其不民主地夺取政权的任何一个工人階級的党的存在。

宣布这一点的公开性是随着当时的战略上的紧急情况而变化的，但是对美国來說，参陸·威廉·福斯特的《走向苏維埃的美国》(1932)，第275页：“在专政之下，一切资本主义的党——共和党、民主党、进步党、社会党[原文如此!]——都将被消灭，而共产党則独自作为劳苦大众的党来起作用。”

七  
备同接受当前的布尔什维克领袖和领导的其它集团联合起来。但是只要任何别的工人阶级政治集团一开始反抗他们（甚至在合法形式下），尤其是当这种反抗证明为有效的时候，就立即加以镇压。那些非布尔什维克的工人阶级政党有些活动越出了苏维埃法制的界限，那是十分正确的，但是甚至更为正确的是说：正是布尔什维克们自己随心所欲地确定这些界限又任意加以改变。为了每一件反对布尔什维克领袖的强暴行为，就报以数以百计的对付他们的政敌的强暴行为。

甚至在列强联合干涉以前，对工人阶级的政敌来说，布尔什维克就使用了一种十分简单的分类。那些在特殊几点上附和他們并同他們合作的人，同某些象克鲁泡特金那样退出政治的知名的世界人物一起都平安无事，而在官方的宣传中这一点便被利用来作为布尔什维克对工人阶级反对派如何宽大为怀的例证。所有其他的人就都简单地被列入匪徒一类，而须受无情的恐怖统治。好几次当外国各工人阶级组织对布尔什维克进行攻击，对被监禁的孟什维克、社会革命党和无政府主义者所受待遇提出抗议时，他们的答复便称这些人不是政治犯，即使其中绝大多数除了意见分歧之外并未犯罪<sup>①</sup>。官方的报刊往往愤怒地甚至否认这些政治集团是社会主义的。凡是和布尔什维克不同的工人阶级集团，都被认为是“自觉的或不自觉的资本主义工具”。借助于这种简单化的思想过程，布尔什维克就能把他们自己同整个的工人阶级视为一体，而证明他们对任何不同意他們的工人阶级集团的镇压是正当的。

布尔什维克的领袖们借助于他们奇妙地神秘而非常便利的理论，认为共产党比工人阶级本身对什么是有利于这个阶级的知道得更清楚，他们便能自称任何不同意他們的工人都是敌人的特务。但

① 布哈林惯于“开玩笑”说，布尔什维克相信有许多政党存在，一个是执政的，其它的是在狱的。当柏克曼(Berkman)和戈耳德曼(Goldman)访问列宁对监禁无政府主义者提抗议时，他使用一本正经的面孔声称，并没有无政府主义者被关入狱中而只有一些匪徒。参阅戈耳德曼，《活着的我的一生》，纽约1931年版，第764页。



是在他們自己人中間，他們曾十分坦白地說到，當工人階級處於反動情緒中的時候怎樣把他們的意志強加於這個階級。當然，要指出在什麼時候情緒是反動的，他們是唯一的裁判者。在1921年共產黨第十次代表大會前不久並在喀琅施塔得叛亂以前，卡爾·拉台克曾對紅星軍事學院的共產黨支部——這些人後來曾被利用來壓服喀琅施塔得“群眾的反動精神”——宣稱：

“黨是工人階級自覺的先鋒隊。我們現在正處在這樣的一個關頭：勞動群眾在忍無可忍之後拒絕再遵從一個繼續領導他們戰鬥和犧牲的先鋒隊……難道我們应当向那些已達到了忍耐和肉體痛苦的極度，但不如我們知道他們的真正利益是什麼的工人的叫喊屈服嗎？他們的心理狀態有時是率直地反動的。黨已經決定，我們將不屈服，我們一定要把我們取得勝利的意志強加給我們那些疲勞而沮喪的追隨者。正面臨着發生重大的事件。你們一定要準備好……”<sup>①</sup>

這並不是主張說，在革命的最初年代中蘇維埃內部不存在任何一種的民主程序。和這些民主程序從1924年直到現時完全不存在的情況比較起來，它們當時是隱隱約約出現的。在最初的年代里，高度集中的共產黨內部存在着真正的民主，這也是不能爭辯的。但是走向由少數的共產黨完全統治蘇維埃，並為國家權力的掌握所給予的無數批准權所加強的傾向，是在一開始就存在的。沒有再比布爾什維克領袖們對其工人階級的反對派在十月革命後提出的“自由選舉蘇維埃”口號的態度，更清楚地證明這一點了。這實際不外就是布爾什維克向奪取政權進軍所根據的“一切權力歸蘇維埃”這一口號的另一種形式。但是因為某些立憲民主黨人到處提出那個口號，希望它在隱蔽之下他們可以進行反對蘇維埃的宣傳，所以一切要求民主選舉蘇維埃的人們，包括英勇的喀琅施塔得水兵<sup>②</sup>在內，就都被視為反革命分子。就在列寧自己的那個時代，《真理報》就曾宣布“一切權力歸

---

① 陸軍准將巴明 (A. Barmine) 所引，《一個蘇聯外交官的回憶錄》，1938年倫敦版，第118頁。

② 按這是指1905年喀琅施塔得起義的水兵。——譯者

蘇維埃”已為“一切權力歸蘇維埃委員會”所代替。

布爾什維克在他們的國際綱領中曾允許對怎樣奪取並鞏固政權的細節有某種的伸縮性。在非俄羅斯的各國中，曾指望那較高的技術和文化水平會使某些在俄國採用的措施成為不必要。但是關於哪些措施是適合的，而哪些又是不適合的決定，成為共產黨單獨的責任。其實，布爾什維克領袖們往往在著作中認為仿佛他們不必效忠於被假定是工人階級代議團體的蘇維埃，除非在蘇維埃接受了布爾什維克綱領的時候才效忠於它。在贏得了政權之後，蘇維埃和黨之間的衝突對他們來說是完全不可思議的。當托洛茨基論及布爾什維克黨與蘇維埃的關係時寫道：“這個黨使蘇維埃在政治上服從它的領袖這一事實，它本身之為廢除了蘇維埃制度，也無非象保守黨的多數統治廢除了英國議會制度一樣。”<sup>①</sup> 當他這樣寫時，他自己的類比正好重重地打了他自己。縱然英國的民主具有局限性，但托利黨是可以被攆下台的，而且已經被攆下台了。情況是與德國的更類似。納粹黨的“統治”德國國會也就無異於共產黨的統治着俄國的蘇維埃和議會。然而托洛茨基也許會認為納粹黨的“統治”當然已把德國的議會制度廢除了的第一個人。

把黨的專政同階級專政混為一談是布爾什維克理論的一個不可缺少的部分，而不是一種可以去掉的附屬品，這一點必然會對布爾什維克黨的文件和歷史實踐作任何批判性的研究所不可避免地要得出的結論。斯大林憲法第 126 條，是要了一個頭號的大把戲，加進這一條就使整個憲法完全不是那麼一回事了，它作為國家的法律規定共產黨“構成一切社會團體及國家機關的領導核心”，這無非是率直地指出了在列寧的時代早已是確實如此的事情。

在着手揭露產生這種混為一談的作法的前提以前，重要的是要引起注意這樣一件事實，即在馬克思的著作中，沒有一行文句可以證明這種混為一談是正確的。在馬克思主義和布爾什維主義之間無論

---

① 參閱《斯大林主義和布爾什維主義》。

存在有什么其它的亲近关系，在这个关键性的論点上它們是两极分离的。古典的马克思主义把社会主义革命設想为现有的政治及社会的民主程序的一种延伸，設想为一种可以为少数集团所影响的运动，但不是受自封为救主的少数人独裁統治的。

把党和阶级的专政混为一談，是作为一种系論从下列的这些假定中产生出来的：(1)共产党构成整个工人阶级的先锋队；(2)它之所以是先锋队，是因为它知道工人阶级的真正利益；(3)如果工人们不承认领导自称为先锋队的主张，那是由于(甲)資本主义宣传的愚弄，或是由于(乙)存在着其它的工人阶级政党，这些政党由于缺乏知識或廉耻而把他們引向成为资产阶级的“工具”，或是由于(丙)在熟练工人中涌现出一些有特殊利益的人，他們宁愿要眼前那种庸人的穩当的实利而不要未来的光荣的諾言；以及(4)除非在指导夺取政权运动的政党“领导”之下，任何革命都是不可能贏得胜利的。

关于第一点，每一个工人阶级的党都是把它自己认为不仅是阶级的先锋队、而且也是正在爭取达到的新社会的先锋队的。其次，就任何党自称是先锋队的主张是以知識为根据这一点來說，除非党认为本身是絕對不会犯錯誤的，(看一看一切党所犯錯誤的記錄对这一点是会觉得可笑的)，否則它就不可能正当地用那个主张来作为镇压別的工人阶级組織的根据。一旦承认党对某些关键性的政策可能犯錯誤而各反对党也許是正确的，那末献身于整个工人阶级的利益远不是可以用来为絕對镇压政治反对派的行为作辯护，而至少会使它对这种反对派加以容忍。孟德斯鳩那个叫人警惕的告誡现在仍还是有效的：“一个共和国的不幸——那就是当它不再有結党营私的时候”。再其次，以完全无知和缺乏廉耻归罪于政敌是純粹的对人論証(argumenta ad hominem)，而因此总是很容易招来“你也一样”(tu quoque)的回答的。然而，相信工人阶级本身有不同性质的利益，并相信由不同的政党代表着这些利益，就不是这样的。如果这是正确的話，那末任何政党便不再能自称为整个阶级的先锋队，而只是其中一部分的先锋队。是哪一部分的呢？除非政党能自称它对工人们

的“真正”利益比工人们自己知道得还清楚（这是一切仁慈的和不那么仁慈的专制政府的传统论据），答复是：它只代表工人阶级在自由讨论和經驗的过程中给了它信任的那一部分。在工人阶级中有不同性质的利益那个说法，不仅在進行社会主义革命的时期内，而且也在这个时期之后都是正确的。所以一党的統治是不正常的。一旦承认了在工人阶级内部有着不同的利益，就为提出有关政党在其执政时作为和它自称为其代表的那些人的利益相反的自身特殊利益的尖锐問題鋪平道路。执政集团的特殊利益是有意識地和无意識地成长起来的。当然，即使在統治者用民主方法来选出的时候，也沒有防止濫用权力的保証。但是鎮压其它各工人阶级的党和宣传的壟断却都已經是这种濫用的証据。因此，沒有一个提倡这些措施的政党是值得加以信任的。

第四点即最后一点的假定是最重要的。虽然我們可以把布尔什維克理論家在“領導”和“專政”之間所作出的簡單的等式作为一种惊人的名詞濫用而加以擯弃，他們見解的核心是在于沒有党的專政就不可能夺取政权。在這一點上，他們拋棄了語法上的遁辭，轉向他們的批判者，譴責他們把民主政治造成一種形而上學的崇拜偶像，而且要求知道有什麼其它的方法能贏得爭取社会主义的戰鬥。我們對這一點的答复必須很簡略。如果它是一場爭取社会主义的戰鬥的話，那末它不僅是要求更高的生產，而且是要求在工業、政治和教育上有民主生活方式的一種戰鬥。托洛茨基本人最近在一篇寫得很有才華但非常不能自圓其說的研究論文<sup>①</sup>中就曾強調指出，任何手段凡是其後果會使目的歸于無效的，是禁止使用的。托洛茨基與斯大林不同，在他看來，不是一切的手段，而只有那些真正導向“解放人類”，或是更具體地說，導向“廢除人統治人的權力”的手段才是正當的。俄國革命的历史已証明一種少數的一黨專政會導致人統治人的權力增強，導致權力的行使比世界上任何地方更為殘忍而帶來更大的奴役性。

---

① 《新國際》，1938年6月號。

在經濟的、心理的和历史的基础上有一切理由相信：一党专政会在今天的世界上其他一切地方造成相似的结果。有一种高级的生产技术也不会给人什么免疫力，它只会使镇压机器更为有效。但是对一个政党来说，在取得政权的机会到来之前就动手而招来毁灭性的反击，可能就意味着一次失败的革命！这是很可能的。然而还有某些事情比一次失败的革命要糟得多。这就是一次被出卖的革命！一次失败的革命只是在一次持久的战争中的一次战役的失败；一次被出卖的革命则使为之而作战的那些基本原则化为无效，使整整一代人意气消沉和愤世嫉俗，并且远不是把人统治人的专横跋扈的权力消除，而是使它搞得更为坚强。

有其它可能的行动办法，不一定导向一次失败的或被出卖的革命。如果工人阶级的解放是只能由工人阶级自己来完成——这是托洛茨基所重复的马克思的一句名言——那么工人阶级就必须使它本身挣脱所有那些政治先知的牵引绳索。它不能是为了它自身的好处而被硬赶进社会主义中去的。当时机成熟时，必须是它自己的代表机构来决定达到其目标的特殊方法和手段。这不是说，各种政党是不必要的。这些政党都是来明白地表达各种利益的差异的适当工具。它们可以提供一种纲领和领导，但是只要一到它们在生产者和消费者的代表机构后面搞出政治权力、教育和宣传的垄断来，便是建立路障来防止它们的时候了。就象任何其它的集团一样，工人阶级有时也将遵从坏的意见而忽视好的。那是它的权利。不能把群众的绝对不犯错误同领袖的绝对不犯错误对立起来。但是如果不相信群众有从他们自己的经验中来学习的能力，那末社会主义便是一种任意的幻想。

### 第九节 斯大林主义、沙皇制度和民主

就本章所导致的任何结论来说，它们都是包含在上面论民主和党的专政的那一节之中的。然而，关于有许多在本国中反对党的专政的人却为俄国极权主义制度作掩饰的一种型式，还有必要最后说

句話。他們說，斯大林主義連同它的一切壓迫和禍害，到底還是比沙皇制度好些。而且斯大林主義也总有一天將被埋葬在專政的墓園之中。而現在，下面這一點是怎樣強調地着重指出都不為過分的，即推翻沙皇制度的不是布爾什維克，而是克倫斯基的資產階級民主制度，而且在科爾尼洛夫叛亂被鎮壓以後（布爾什維克當時是援助克倫斯基的），沙皇制度復辟的危險是極為遙遠的。問題也不在於布爾什維克是否應當把政權抓過來，而只在於他們是怎樣取得了政權以及它所造成的後果。從這二十年的情景來看，那些贊成俄國現在的制度的人必須至少堅持下列四個命題：（1）俄國工人和農民的一般實際工資和生活條件今天比在沙皇制度下大大提高了。（2）專政制度借助於它的“國家資本主義”體系，在1917—1938年中所完成的比同一時期內資產階級民主制度所能完成的為多。（3）在其鞏固權力的過程中積尸千萬，犧牲政治自由、文化自由和精神獨立，對所稱的特定的利益並不是一種過高的代價。以及（4）沒有別的具有民主性質的政策可能以更少人的犧牲和文化上的犧牲作代價來得到至少同樣的物質利益。第一個命題是非常成問題的；第二個命題是極端難以証明的，即使承認第一個命題是不成問題的話；第三個命題取決於我們評定價值的标准（雖然我們應當指盼自由主義者視人的價值比效率的增加更為重要）；第四個命題一目了然地是錯誤的，而且如果照字面意義來看待，就會使它得從任何方面來批判斯大林制度都是不可能的——這就達到了甚至連悉尼奈·韋伯也不能攀登的信仰的高峰。

斯大林的專政，也許將由於他那種九頭蛇式的恐怖行為引起對他的反抗的結果而垮台。<sup>①</sup>然而，為他的統治作掩飾的企圖構成了自由主義者的一種奇怪的副業。因為問題並不在於斯大林的制度是否將永遠繼續下去，而在於是否它將為另一種的專政，還是為俄國群眾的代議民主制度所代替。

## 第十節 斯大林主義和托洛茨基主義

就有关把托洛茨基主義同斯大林主義完全混為一談的情況來

說，下列的考慮指出有必要來作更好的區別。在統治的官僚集團完全模仿他們的領袖這個範圍內來說，便很少能有疑問，不論在托洛茨基統治下俄國將採取哪一種的政治路線，它的歷史會使它擺脫某些可以直接歸咎於斯大林和他的親密小圈子的可怖特徵：用行政命令來消滅四至六百萬俄國的農民；那些粗魯的合法和不合法的陰謀陷害<sup>②</sup>，在製造品中，斯大林的“趕上和超過美國”這一口號只有在這一方面是實現了的；使藝術、文學和許多科學方面的批判和創造精神被窒息的壓制。列寧有一句常被重複的和很機智的名言指出，“一個政治領袖不僅要對他的政策負責，而且也要對他所領導的人們所作的事情負責”。從這個觀點看來，所有這些暴行都須放在斯大林門下，即使其中某些行為是他的下屬干的也是一樣。

---

① 俄國內部不存在任何對斯大林的有組織的反抗，這曾對政治觀察家顯得有點神秘莫測。如果我們了解了國內居民被迫參加那種為熟悉百年來俄國地下活動的經驗教訓的官僚機構所策劃出來的偵探制度的方式，那末這種神秘就消失了。

據能夠知道內幕的巴明將軍和克里維茨基將軍所對我解釋的，那種制度的運用是這樣的：甲和乙都是在一個工廠、機關或集體農莊工作的人員。乙在甲面前透露了對當局抱有敵意的意見，或是他對現狀狠狠地發了牢騷。甲沒有理睬這種意見。一個星期之後，甲被傳到國家政治保安部的地方機關(N.K.V.D.)，並質問他為什麼不把乙的破壞性意見來匯報。他被釋放了，同時警告他下次若再不匯報，結果就將喪失工作(和麵包券)、住房，並可能被送到一個惡名昭著的集中營里去，還要對他的直系家屬加以處罰。這個事件就在它發生的地方廣為傳布開來。從此以後如果甲（或任何別的工人）聽到丙說出一種不忠的意見，他就害怕可能成為另一次挑釁的受害者，便趕快跑去匯報。即使甲真正同意丙的話，他由於害怕甲變成另一個乙，便為起碼的警惕所促使而去把他匯報了。一半的居民就這樣被弄得去對另一半進行監視和匯報起來了。還有什麼比這更巧妙的鬼把戲嗎？

從當局立場上看，這個計劃的唯一不利之處是許多人力圖用虛假的告發來發泄個人的私憤。俄國報刊十分頻繁地報導處罰虛假告發的消息，表明這種制度的盛行。

② 對這點請參閱我在《常識》，1938年1月號上的討論；在1937年秋季的《南方評論》中的《自由主義和列昂·托洛茨基案件》；以及在1938年4月《現代月刊》中的《高利斯·拉蒙，政治保安部的朋友》，並參閱《沒有罪》，關於莫斯科審判案的杜威調查委員會報告，紐約（哈潑斯），1938年。

但是斯大林主义有別的一些方面，在其直接的影响上可怖的成分較少，但对社会主义的理想恰恰是同上面所列举的那些方面一样危险。这些都是由于提倡在资本主义到社会主义的过渡时期——在实际上是一个永远不会結束的时期——实行少数党的专政而来的。就托洛茨基也主张这种意见这个范围來說，托洛茨基主义和斯大林主义，尽管在“不断革命”还是“一国建設社会主义”問題上有針鋒相对的分歧，在政治上仍然是同一个东西。尽管列宁对党的专政問題有含糊之处，这同样也是他的观点。今天托洛茨基既然不再在原則上維護党的专政，而把他过去的贊助党的专政解释为出于历史情况的一种迫切要求，那就看来不能允許把斯大林主义和托洛茨基主义混为一談了。但是除非他采取一种更为积极的立场并在原則上攻击专政，就始終难免疑心托洛茨基主义毕竟潜在地是能够发展为斯大林主义的。

从某种观点看来，可能好象会有理由来論証說托洛茨基主义已經发展为斯大林主义，說它們是列宁主义一父所生的在社会方面一模一样的双生子。就有关俄国的对外政策方面來說，托洛茨基即使当他批評斯大林犯錯誤的时候，仍号召无条件地保卫苏联并积极援助紅軍，即使这是在剝夺別的国家中工人的生命和自由也是一样。这样，他就會号召波兰和芬兰的工人起来援助紅軍和国家政治保安部进行他們的残暴侵略。进一步說，不管托洛茨基当今的理論是怎样，他自己的組織实践就帶有斯大林那套技术的意味。注意一下在他自己的政治集团中他怎样处理任何一种对他的权威和理論的严重反抗，是很有趣味的。他首先利用的是哄騙。然后他检查同他不一致的人們的过去，来証明即使当他們同他在表面上一致的时候，他們所代表的也是一种不同而危险的傾向。这种傾向不变地被称作受到了阶级敌人的影响，因此事实上凡是同他不一致的人都被貼上了阶级敌人的代理人的标签。如果这还不能叫人屈服的話，他們就被以这一种或另一种的理由开除出党，而昨天曾是同志的人們便被斥責为騙子、窃賊和怠工者。托洛茨基要是掌握了国家政权，那就不难想象



他会怎样对付他們的。無論他会怎样作，肯定的是他会比斯大林作得更為聰明些。但是这种差別不会上升到一种新的原則的水平。这就令人觉得托洛茨基主义是沒有成功的斯大林主义。

\* \* \*

社会主义运动在西欧最初是作为伟大的政治民主傳統繼承者出現的，这种政治的民主当时由于在社会和經濟生活上缺乏相应的民主而受到了危害。它的綱領，它的原則，它的信仰——是要求更为美好的和更多的、而不是更少的民主。俄国革命的命运是給人深刻印象的一种反面的証据，証明任何一种缺乏民主监督的經濟安排，都是不可能实现社会主义理想的道德方面和物质方面的諾言的。

社会主义运动最初期望发展出一种科学的社会哲学以作为行动的指南。但几乎是一开头就背上了一种形而上学的遺產。这种遺產曾采取对辯証規律和辯証方法的信仰的形式，而結果社会主义理論的科学意向就逐漸地退縮到幕后去了。在第二編中，我們进而来研究辯証的信仰和对辯証法的信仰(dialectical beliefs and beliefs in dialectic)。

## 第 二 編

### 科学和理性的神話



## 第九章 辯証法与自然

一种哲学的社会地位,是由相信这种哲学的人数、用它来証明的实践、它所留下的思想和评价的习惯的遺轍来衡量的。从这个观点看来,辯証唯物主义哲学不难成为我們时代最重要的社会学說之一。有时这种哲学的范围被限制于社会现象与文化现象的領域;有时則又把它与对科学方法的原理所作的系統推敲等同起来;但是最經常的是:他的信徒們把它解释成为一套使我們能够用以系統地表述那些在自然界和人类的以及社会的活动中发生着作用的规律的,描述大范围和小范围的存在的特性的学說。然而,对那些自称为是这最后一种意义上的辯証唯物主义著者的著作进行一番考察,就表明他們与其說是由于意思相通而統一起来的,倒不如說是由于具有共同的忠順而統一起来的。当人們在他們中間寻求对于下面这样一些問題:“什么是辯証法?它与科学方法的关系怎样?說辯証法是在自然界中被发现的,这是什么意思?”的明确回答的时候,这一点就变得很清楚了。

撇开这个学說的空想的政治涵义不管,为它所提出的无所不包的理論上的論断,強調辯証法是普遍的,強調它不只是一种証明方法而且还是在科学中获得新的真理的工具<sup>①</sup>,強調它克服了形式邏輯的局限性并开辟了研究的新的視野——对所有这些都应作最精密的

---

① “下面的事实也足以說明杜林先生完全不懂辯証法的本性,他认为辯証法是某种單純証明的工具,正象由于狹隘的理解可以把形式邏輯或初等数学看成是这样的工具一样。可是甚至形式邏輯首先也是寻找新結果的方法,由已知进到未知的方法;辯証法也是这样,只不过是处在更高的阶段上吧了。……”《反杜林論》,12版(1923),第136—7页。〔中譯本參看1961年人民出版社版,第138—9页。——譯者〕

分析。因为假如这些主张是正确的話，那么自然科学家輕視这种哲学就是完全应当受到譴責的了。

我們要考察的观点的主要来源是恩格斯的《欧根·杜林在科学中所实行的变革》<sup>①</sup>（作为《反杜林論》則更有名），以及在其死后出版的、收在马克思恩格斯文庫第2卷中的《辯証法与自然》<sup>②</sup>。在这些論題上，普列汉諾夫、考茨基、列宁、托洛茨基、梅林以及正統派传统的二三流人物的哲学著作，包含沒有多少不曾在恩格斯著作中被发现过的东西。

我打算作的是：1，区分恩格斯主要著作中“辯証法”一詞的各种含义；2，确定这些含义是不是彼此相容的；3，分析辯証法所謂的普遍规律以及为每一个规律所提供的例証；4，研究一下辯証法能否在任何意义上被用作为科学方法的改善物、补充物或替代品。

## 第一节 辯証法的七种意义

### （一）作为普遍的和客观的辯証法

对于恩格斯來說，正如对于黑格尔來說那样，辯証法的规律既是客观的又是普遍的。認識的每个領域、被認識的对象以及認識这些对象的过程都是服从于这些规律的支配的。的确，还有什么比恩格斯的下面这个表述，即：“辯証法不过是关于自然、人类社会和思維的运动和发展的普遍规律的科学”（《反杜林論》，第144页）<sup>③</sup>，更为广泛的呢？所提出的实例是从数学、物理学、化学、生物学、地质学、历史以及哲学中引出来的。

恩格斯并未断言对于这些规律的認識其本身就足以控制事物，因为这些规律是“不自觉地、在自然界与历史中起作用的”，同时要在

---

① 下面的一切引証，都见12版，柏林和斯图加特，1923。

② 即中譯本《自然辯証法》，下同。——譯者

③ 參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第145页。——譯者

特定的情境中发现它們，还預定着要拥有专门知識。可是每当人們正确地思維的时候，他也就是辯証地思維的。同时每当他支配着事物的时候，那也只是由于他使自己适应于那些包含在事物之中的辯証过程的緣故。但是，如果不明确地注意这些规律，那就可能会——而如果公开地漠視这些规律，則必然会——导致錯誤。就象文法和正确的語法的規則一样，它們是作为限定的条件(restrictive conditions)而起作用的。人們沒有造句法規則的知識也可以正确地說話；可是对于困难的句子結構來說，它們却是一种帮助，而当其被有意嘲笑的时候，就立刻有在促进交往中重建它們的必要性或者让位給新的規則。应当順便提到的是，承认有非辯証的思維——甚至作为一个心理学上的事实——的存在，就会使关于辯証法的普遍性这个主张归于无效了。但是我們将在以后回到这一点上来。这样，很明显，辯証法一詞的一个重要意义就在于使它成为任何事物中的一个构成的原則(Constitutive principle)，任何现有的或者可以被設想到的事物的一个无往而不在的本体論上的特质。因此，一旦我們获得了对于任何情境的真正的認識，我們就能指出它是遵从辯証法的规律的。可是在这里我們面临着一种困难。恩格斯在捍卫马克思而反对杜林时，断然地认为马克思“并不梦想試图”用辯証法的规律来“証明”資本主义的积累和灭亡的历史必然性。“相反地，在他用历史观点証明了实际上这一过程已經部分地实现，部分往后还一定要实现以后，他才指出，这样一个过程而且是按一定的辯証法的规律发生的”(同上书，第136页)<sup>①</sup>。換句話說，証明过程并不需要是辯証的。甚至，当研究的題材是历史題材的时候，辯証法充其量也不过是若干种証明方式中的一种而已。这样，說一切思維——甚至一切有效的思維——都是辯証的思維这种說法，并不比我能把一切語言都譯成英語，因而就証明英語是世界語这一事实有更多的真实性。也不能认为辯証法的普遍的和构成的特质是为下面这种事实所証明的，即：只有运用辯証的

---

① 參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第138页。——譯者

方法才能获得对于任何事物的認識，因为至少存在有某些能够用非辯証的方法来加以認識的事物。問題仍然是，辯証法作为一种証明和发现的方法，究竟是不是以及究竟在什么程度上和非辯証的方法有所区别；在那些情境下，应用辯証法会比应用其它可用的方法，获得更多的真理。

## （二）作为轉化的邏輯的辯証法

在恩格斯著作中所找到的，同这个問題最有关系的提示是在于：辯証法运用于不能在其中划定絕對分明的界限的，存在有不确定的領域、临界状态与朦朧地带的各种情境。恩格斯在这里把辯証法拿来同那些假定排中律的无条件的有效性的形而上学思維相对比。可是按照恩格斯的看法，形而上学的思維甚至不能对最简单的运动形态作出精确的分析，而且明显地是同进化論的假設不相容的。在許多章节中有两段以清楚明白的方式表述了辯証法的这个意义。在《辯証法与自然》一书中談到自然界中的轉化时，他写道：

“一切对立的东西都經過中間环节而互相过渡，对于自然科学发展的那些阶段來說，旧的形而上学的思維方法便不够用了。辯証法不承认什么絕對分明的界限，不承认什么无条件地有效的‘非此即彼’，它使固定的形而上学的差异互相过渡，它調和对立，除了‘非此即彼’又在适当的地方加上‘亦此亦彼！’辯証法是高度地适合于这样一些情境的唯一的思維方法。对于日常应用，对于科学的小买卖，形而上学范畴仍然有其效力。”（第189页）<sup>①</sup>

在《反杜林論》中，恩格斯綜合了他的批判，并把全部现代自然科学召喚到辯証法的法庭面前，来听取对于它的形而上学的特质的控訴：

“可是正是那些过去认为不可調和的、不能解决的两极对立，正是这样强制规定的、固定不动的分界綫与分类标帜，使近代理論的自然科学帶上

---

<sup>①</sup> 參看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第175页。——譯者

狹隘的形而上学的性质。对于自然界的辯證理解的中心点在于承认这一真理，即上述这些对立与区别，虽然存在于自然界中，可是只有相对的意义，而相反地，想像中的它們的固定性与绝对有效性，则只不过是被我們的反省活动注入于自然界之中的。”(第 xix 页)①

在这里，再次显露出某些极其巨大的困难。要么整个自然界与經驗都处在流动的状态中，要么辯證法不是普遍的。倘若存在着的东西在任何方面都沒有与別的某种东西严格地区分开来，那么，在科学分析中所使用的、以某些这样的区分为前提的抽象原則，就必然被认为仅仅是一些方便的虛构了。在那种情况下，說一組虛构而不是另一組虛构的有效性就会成为不可思議的。但是如果一切思維都象恩格斯所接着断言的那样，是实在的一面鏡子或者映象，承认这些虛构的存在和发生作用的效力，那就必須对他的認識論作一番修正。

然而更重要的还在于，存在于每一个“非此即彼”必須被“亦此亦彼”来修正的这种主张背后的本体論上的假定，需要有这样一种信仰，那就是：认为在使用选言命題的任何情境中，总是会找到第三种真实的或有根据的可能性的。从經驗上來說，这样一种穷尽无遺的概括是沒有根据的，而从事实上來說，它是同马克思主义者的历史理論截然地相矛盾的，因为按照这种理論，在特定的历史时期中，社会所面临的只有二种可能的选择。恩格斯再三否认在现时代中，除了資本主义与社会主义之外还有一种真正的第三条道路。他的那些信徒們——对于他們來說，标語社会主义(slogans socialism)还是野蛮、民主还是法西斯主义，这不仅是些修辞学的問題——并不能确立一个合理的理由来辯护由于承认“亦此亦彼”的邏輯的普遍的適切性而产生的这种矛盾②。但是，如果故意地乱用定义的話，那当然一切事情都是可能发生的。

---

① 参看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第10页。——譯者

② 参看列宁：“〔垄断資本主义〕是历史阶梯上的一級，从这一級就上升到叫做社会主义的那一級，沒有任何中間級。”《大难临头，出路何在》。德文本《全集》第XXI卷，235页。〔参看《列宁全集》第25卷，人民出版社1958年版，第849页。——譯者〕



### (三) 作为选言邏輯的辯証法

十分有趣的是，恩格斯自己的政治經驗，結合他的对于两极性的事实的強調，使他經常談到辯証法的情境，好象这些情境是以排斥其它的和穷尽无遺的选言邏輯为其显著的特征似的（关于两极对立的同一与辯証法我們将在下面討論）。恩格斯在一段話中，一开头就談到“所謂客观辯証法”通行于整个自然界，而“所謂主观辯証法”則只是在自然界的任何地方都有效的“对立的运动”的反映，他写道：

“在历史上，对立的运动在一切主要民族的一切危急存亡的时代真正是惹人注意的。在这样的时机，一个民族只能在进退維谷中作出一种选择：‘非此即彼！’，而且問題之提出总是和各时代玩弄政治的市儈所愿作的完全不同。甚至1848年德国的自由派市儈在1849年也忽然地、意料不到地并且违反自己意愿地碰到了这个問題：回轉到更尖銳的形式下的旧的反动去呢？还是繼續革命一直达到共和国，……同样，法国資产者也走到他們确实意料不到的两条路口：或是皇帝和督政官的滑稽画和一群流氓对法国的剝削，或是社会民主主义共和国。”（《辯証法与自然》，同上引，第190页）<sup>①</sup>

很明显，正是那些为恩格斯这样嘲笑地談到其非辯証观点的自由主义者，在这些情境中寻找着第三条道路，中間道路，和企图調和不可調和的东西的公式。按照辯証法的现在这种意义，这样一种探求，是带有非辯証法的烙印的，虽然它訴諸連續性邏輯并激烈反对絕對分明的界限。那么对于恩格斯曾經向我們保証过在其中沒有絕對分明的界限的自然界，我們將說些什么呢？在辯証法的现在这种意义下，它肯定地不是辯証法的。在力图避免这个明显的困难时，人們有时认为辯証法既表现出連續性的邏輯（亦此亦彼）又表现出間断性的邏輯（非此即彼）。自然界与历史提供了各种在其中这两种观点都是正当的情境。就算这样。但是即使如此的話，它們二者也不是可以适用于同一个時間、同一个方面、和可以从同样的观点出发来加以

---

<sup>①</sup> 參看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第174—5页。——譯者

应用的。既然二者是不能普遍地加以应用的,那么辩证法的“非此即彼”的方面适用于什么时候,而“亦此亦彼”的那个方面又适用于什么时候呢?

不管作出什么回答,为了判定排中律的狭隘的形态,在什么时候是正当的以及什么时候是不正当的,总归需要承认必须依靠其他的方法論上的考虑。当然这些考虑是从科学探索的邏輯中获得的,它的任务,就在于去判定所研究的材料,是否就是这样一种可以对它有效地应用各种形式規則的东西。以后我們將看到存在有辩证法的这样一种意义:它使辩证法成为科学方法的同等物,可是我們也将看到,任何科学如果否定了排中律,那么它能否获得有意义的結果,总归是非常可疑的。

某些辩证唯物主义者是处在这样一种奇异的幻想之下的:即认为諸如“或者甲或者乙或者两者”这样的三分法表现了对于排中律的违背。只有在乙是与甲在形式上相矛盾的情况下,才会是这样的,在这种场合下,說它們两者都是真实的,那簡直是胡鬧。有时我們发现我們自己处在这样一种地位:我們似乎是在說甲和它的反面都不是真实的,例如說,“灵魂比一克还重”和“灵魂并不比一克重”,可是所有这一切表述都是一些虛假的命題。它們包含着范畴的混乱,并且是无意义的。

#### (四) 作为两极对立的辩证法

辩证法一詞的另一意义赋予它以两极性与两极对立的意义。对于恩格斯來說,这个概念的来源是在黑格尔的本质学說中找到的。物理的现象被引为两极性的最有力的例証,并且在这一方面为一切其它的領域提供基本的类比。“正如电与磁自身两极化,在对立中运动,思想也是如此。”(同上书,第156页)<sup>①</sup>在另一节中,他在化学、生物学与心理学中追踪它的存在。在任何地方都沒有对两极性的邏輯結

<sup>①</sup> 參看《自然辩证法》,人民出版社1962年版,第176页。——譯者

构作出分析，因此很难說明恩格斯究竟是不是在隱喻的意义上使用两极性的概念的，或究竟是否真正地相信：例如思想是象磁石那样自身两极化的——那等于說重量的概念本身有重量。

能够給予那种认为两极性在自然界与历史中是普遍存在的这种說法的最清晰的含义，是从有意义的断言的某些語言学的原則中得出的。每一个加到談話中去的有意思的名詞，都必須要有一个明了的对立面。这并不是語言学的任意規則，而是从这样一个为黑格尔与恩格斯二人都承认的事实中产生出来的，这个事实就是：对每一个事物至少能够从两个不同的方面来加以考察，而在任何事物的存在中，至少包含有某一个其它的事物的存在。可是即使如此，这决不証明下面这样一种推論是正确的：即认为和一个方面或者一个事物相区别的其它事物，在性质上是正相反对的，它需要有它的对立面的存在或者为它的对立面的存在所需要。磁石的“两极”并不是由于这两端仅仅是彼此不同的才是正相反对的。甚至在发生了退磁现象的时候，这两端仍然保持着差別。但是两极性却消失了。如果从实质上来加以解释，那么，或者两极对立仅仅表示在自然界存在有差別，那是正确的可又是不足道的，因为在科学上說来，重要的是差别的种类、性质和程度；或者两极对立完全不是一种普遍的现象，而是明确地规定了它的在各个領域和情境中的結構之后，必須从經驗上来加以証明的东西。

必須进一步指出的是，磁石中两极对立的結構，是完全不同于阳性与阴性、算术上的加与减、遺传与环境（这些实例是恩格斯引用的）、資产階級与无产階級之間两极对立的結構的。这个說明是故意地曖昧含糊的，并且对于任何力图找出在一定的情境內的各种因素，是怎样地以函項关系相互关联着的具体研究來說，是无益的。

### （五）“主观的”辯証法

在恩格斯那里，辯証法这个名詞的一个更为特殊的意义，是使它首先同概念的发展关联起来。这就把辯証法变成不是任何事物而是

一个确定的存在領域——精神領域的构成原則。个人的与社会的認識的发展，往往被引为說明这种意义的辯証过程的例証。某些时候这类陈述还附有这样一种說明，那就是：认为認識的发展，在实际上反射或者反映了被認識的題材中的变化和进化，由此会推定說：認識的发展的秩序同客观事物发展的秩序是同一个东西。这后一个已經由黑格尔明确地描述过的命题，显然地是錯誤的，而且仅仅是同某种形式的哲学唯心主义相容的。

当恩格斯认为辯証法是思維过程的结构的时候，那是与别的思維方式相对比而言的。恩格斯告訴我們說人与动物共有着悟性的一切活动——归納、演繹、抽象、分析、綜合，以及实验。<sup>①</sup>在这些方面，人与动物除了在程度上有所不同外，是没有本质的差別的。“而另一方面，辯証的思維——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的。”（同上书，第187页）<sup>②</sup>这样，概念的本性似乎就是辯証法所特有的題材了，而且更进一步，上面所列举的、构成为思維的很大一部分的一切悟性活动，似乎是能够在“对概念本性的研究”之外来展开的了，如果这是正确的話，那真是一种有趣的学說。

非常明显，看来这是要把辯証法限制成分析概念的方法，虽然在以前它曾被表述为証明方法与发现方法——按照恩格斯的看法，这是一些为人和不能进行辯証思維的动物所共有的活动。而且甚至作为一种分析方法，恩格斯也毫不躊躇地把它拿来同数学思維作对比。他在一篇关于运动的量度——功的論文中，一开头就提出了某些意見，认为：“但是也許能够表明：在讲到概念的地方，辯証的思維至少可以和数学計算一样地得到有效的結果”。（同上书，第307页）<sup>③</sup>当

① “整个悟性运动，即归納、演繹，以及抽象……对未知对象的分析（一个果核之剖开已經分析的开端），綜合（动物的狡猾伎倆），以及作为二者的綜合的实验（在有新阻碍和不熟悉的场合下），是我們和动物所共有的”。《辯証法与自然》，同上引，第187页。〔參看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第184—185页。——譯者〕

② 參看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第185页。——譯者

③ 參看同上，第62页。——譯者

然，“也許”这个字結果变成了純修辭学上的东西。

现在，对于概念的思維，至少可以从三种不同的观点来加以“分析”。(1)，可以使探究成为观念的自然史，它們是从思維过程的結構与功能之中产生出来的——所有这一切都是借心理学来进行粗略的分类的。或(2)，可以研究一下观念之間的形式关系，以便揭示所包含的各种意义的成体系的模型(命題、陈述)是不是首尾一貫的——形式邏輯与符号邏輯。或(3)，可以分析一下事物、符号和人的行为之間的关系，以便說明正常的思維原則在探究中是怎样产生出来和发生作用的。很难确定恩格斯的关于形式邏輯与辯証法是“思維和它的规律的科學”的說法，是涉及到思維的这三个方面中的任何一方面，还是涉及到所有这三个方面。<sup>①</sup> 倘若辯証法是对人們实际地进行思考的各种方式的一个描述，那么好的坏的或不好不坏的一切思維，就全都是辯証的了，而且它将象純粹描述性的心理学那样，同有效的証明与发现的规律很少有关系。如果辯証法同心理学无关，并且认为它自己是一种在一切领域中都是首尾一貫的和有效的思維理論，那么，既然承认某些非辯証地思維的人也并不总是不正确的，这样，辯証法作为事实与作为原則就都不是普遍的了。就我所知道的而論，思維的第三种可能的观点，并没有由于任何經典的闡釋者而和辯証法等同起来，也沒有发展出关于信号和符号的本性的任何理論。

#### (六) 作为有機的相互联系的辯証法

在恩格斯的著作中，加諸辯証法这个名詞的另一个意义，被断言具有巨大启发性价值。自然与历史的辯証观点认为一切事物都是在一个巨大的总体中有機地相互联系着的。从而，对于任何对象都不能用它自己所特有的范畴来加以穷尽的解释。总体是这样一种东西：

---

① “这样从全部以前的哲学中，还保存独立意义的只有关于思維及其规律的科學——形式邏輯和辯証法”。Anti-Dühring, p. 11, [參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第24頁。——譯者]

它的一切因素都是处于連續不断的相互作用之中的，因此原因与結果乃是一个联鎖着和发展着的整体的一些抽象的、局部的方面。局部和局部之間，整体与局部之間通常被称为“辯証的”相互联系的东西，是普遍的和必然的。在恩格斯的著作中，可以引出許多段包含有这个观点的章节来：

“在更切近的研究时，我們也看到一个对立的兩极，正与反，彼此不能分离，正如他們彼此相互对立一样，而且不管它們之間的一切对立，它們总是互相滲透的。同样的，原因和結果是这样一些概念：它們作为概念來說，只在应用于特定的个别场合时才有意义，可是，我們如果从它們对于世界整体的普遍联系上去研究这些个别的场合，那么这些概念就溶化为普遍的交互作用的概念，其中原因和結果經常交換位置，在此时此地是結果，在彼时或彼地就成了原因，反过来也是如此。”（《反杜林論》，第7—8页）<sup>①</sup>

现在，关于“所有的事物都是相互联系的”这个陈述其本身就是含糊的，除非它指明它們是怎样地相互联系着的，或者至少要指明所說的相互联系，是指的哪一种相互联系。說各种事物是“辯証地”相互联系着的，这就导入了必然性与有規則的联系的概念，但却仍然留下了这样一个問題，即究竟它們是在物理学上說来是相互联系着的，还是在邏輯学上說来是相互联系着的。然而，从恩格斯的观点看来，既然邏輯关系是在自然界中存在着的关系的反映，那么，在因果的规定与邏輯的规定之間就沒有有什么本质的差別。正如在黑格尔那里，在承认有区别的地方，結果变成仅仅是認識上的区别。

这个普遍的辯証的相互联系的概念，是恩格斯的一元論的根源，并且是用散布于恩格斯的全部著作中的、若干邏輯上的和經驗上的考虑来加以捍卫的，邏輯上的論証全都是黑格尔的关于內部关系的

---

<sup>①</sup> 并参看：《辯証法与自然》第219页；《路德維希·費尔巴哈》，Dancker，第54页；致布洛赫、施塔爾根堡和梅林的信（到处都是），重印于《对卡尔·马克思的理解》（紐約1933年版）一书的附录中。〔参看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第21页。——譯者〕

理論的变种。归諸一个名詞的任何性质和关系，都是以另一个名詞的存在为其前提的。每一个名詞，都是一組无限的关系——这些关系，对于这个名詞的本质來說，全都是必要的——的聚集体。因此严格地說来，不能否认，一个名詞如果不陷入自相矛盾的話，就有其任何的确定的性质。然而，在事实上却有可能故意地否认一个名詞是用其任何性质或关系来表征的。除非当这些性质或关系是这个名詞的定义的一部分的时候。但是，如果一个事物所或許能够参与于其中的一切关系，都已經被包含在它的定义中，那就会推定說，一切有关事实的命題都是分析的，而这显然是錯誤的。普遍的“辯証的相互联系”这一观念的影响，也在下面这个事实中显示出来，即：正統的黑格尔主义者与辯証唯物主义者們奇怪地拒不承认“同事实相反的各种假設”，即采取“如果一个事物或事件曾經不同于它本来的面目”这种形式的判断，在科学或历史中都是一些有意义的假定。

为每一事物的辯証的相互联系性这一命題所提出的經驗上的論証，是靠許多实例的引証来支持的，在这些实例中，認識的发展导致了对以前所抱有的观点的修正，导致了概念的重新定义，并导致了在显然不同的領域之間的統一原則的发现。可是，明显的或应当明显的是：經驗上的証据，当然必定是零零碎碎的，并且不能把它当作前提，用来推論說，知識的任何新的片断必定必然地导致到对旧的認識的抛弃与修正。

### （七）作为科学方法的辯証法

最后还剩下把辯証法同科学方法等同起来的那种辯証法概念。虽然关于这种解释的直接表述很少，但是在恩格斯的論述中暗示和諷示却很多。假說的紧要作用是时常被承认的，也承认存在着各种相对地孤立的体系，而物理学的与生物学的“还原論”在方法論上的不适当性，則被非常强烈地陈說着。在許多段落中着重点放在判断（包括科学命題在內）所具有的相对的（和相关的）、历史的和周围联系的特性上，而恩格斯的某些公式，如果不管他的粗糙的抽象理論，

那甚至会安慰当代的实证主义者。<sup>①</sup>当恩格斯批判经验主义者的过火时,其目的是或者要叫人注意经验主义者的轻视假说,或者要叫人注意他们在实验中沒有采取适当的检查标准,而如果没有这些标准,观察就是没有什么证据上的价值<sup>②</sup>。典型地表现了恩格斯思想中这种倾向的一段話,有如下述:

“只要自然科学在思维着,它的发展形式就是假说。一种新的事实被观察到了,它就使得过去用来说明和它同类的事实的方式不中用了。从这一瞬间起,就需要那种最初仅仅以有限数量的事实和观察为基础的新的说明方式了。更进一步的观察会清洗这些假说,取消一些修正另一些,直到最后建立起一个純粹化的定律。如果一个人要等待建立定律的材料純粹化起来,那末就等于要把有反省力的探究无限期停止下来,而单单为了这个緣故,定律就已经永远也建立不起来了。”(《辩证法与自然》,同上引,第155页)<sup>③</sup>。

恩格斯极其恰当地补充說:各种假说相继发生从而没有一个假说能够声称是绝对地正确的这样一个事实,并不证明下面这种信念是正确的,即认为事物的本质是不可知的或者认为在现象与实在之間能够引出一种正当的科学的区分。

借助于恩格斯的关于辩证法是发现新的真理的方法的主张,来强调这种解释,我们就愈益被认为是正当的了,因为任何别的科学方法都可以被揭示为:它主要地是人们借以扩展其认识界限的,有組織的推論、預言和核对的程序。

在这一节中,我們已經区分了在恩格斯的主要著作中的,就其与自然现象有关而言的辩证法一詞所具有的七种不同的意义。它們就是:(一)辩证法是一切事物的一个构成原則——一种沒有实际的或

---

① 特別參看《辩证法与自然》,同上引,第237页。

② (例如,在恩格斯在《精神世界中的自然科学》一文中对华莱士和克鲁克斯的批評,《马克思恩格斯文庫》,第2卷,第207—216页,英譯本載于《马克思主义季刊》,第1卷,第1期,第68—76页)[中譯本參看《自然辩证法》,第29—38页。——譯者]

③ 中譯本參看第201页。——譯者



可以設想的例外的普遍的行動方式；(二)辯證法是轉化和連續性的邏輯模型；(三)辯證法是各種情境——在這些情境中僅僅有而且只能有兩種可能的選擇——中的選言的邏輯；(四)辯證法是兩極對立的原則；(五)辯證法是只存在於概念的發展中的特殊的構成原則；(六)辯證法是認為一切事物都是有規則地相互聯系着的構成的和有啟發性的原則；(七)辯證法作為一種探索(groping)、首先近似於科學方法的邏輯。還可以找到其他的意義，但是除了僅僅適用於歷史與社會學的辯證法概念(這些概念不包括在這一章的範圍之內)之外，人們將發現，任何其他的意義，在恩格斯著作集中，都不具有重要的作用。

現在仍然要問：這七種概念究竟在什麼程度上是彼此相容的？而假如它們是不相容的，那麼，恩格斯認為哪一個(些)辯證法概念是他自己思想中最基本的概念呢？

## 第二節 辯證法的含糊與不一貫之處

恩格斯的辯證法的七種不同的意義，一看就說明它們是分屬於三大類的：(甲)、作為普遍的構成原則、證明有機整體的邏輯的辯證法(上述細目之一與六)；(乙)、把辯證法的構成作用所指局限於一個限定的領域，或者局限於一切領域的一個特定的方面的辯證法(二、三、四與五)；(丙)、與科學方法的意義相同的辯證法。

(甲)與(乙)是彼此相容的嗎？是的，假如(乙)是屬於可以應用於各個特殊領域的辯證法的特殊規律之列，而又不損害(甲)類規律的效力的話。但是，被斷言為適合於(乙)類的任何辯證法規律，却都被斷言為適合於(甲)類的辯證法規律的復述或推論。然而，我們看到，在其中找到辯證法的結構的(乙)類的特殊領域的細目條款，却是同其它各種不是用辯證法的結構來表征的存在領域有所區別的。或者換句話說，(乙)類所斷言的，並不是“某些——或許是一切——存在領域是用辯證法來表征的”，而是“某些領域是這樣地表征的而某些領域不是這樣地表征的”。由此可見，(甲)和(乙)是象傳統邏輯中的A與O命題那樣地相互聯系着的，就是說，它們是形式上矛盾的

命題。

那么，(甲)和(丙)是彼此相容的嗎？这得取决于我們把科学方法理解成什么东西。假如科学方法的理論希望正当地处理科学探討的实际程序的話，那么，现在就至少有一个命題必須为每一种科学方法的理論以某种或別种方式所接受，这个命題就是：可以不考虑宇宙的其它部份而在有限数目的变項中間发现函数关系。如果没有这个前提——这个前提的效果証明它并不是武断的——那么，科学的实验就会成为不可能的。在事实上，說所有一切事物都是相互联系的，这就是說出了一个甚至沒有启发性价值的公式。当它作为 *obiter dictum* (附帶讲的話)而被引用的时候，人們就会发现，它所指的乃是：某些事物是以某些特定的方式同某些其它的事物相联系着的。这完全不是說，知識的每个附加性片断，都会导致知識的每一个其它的片断的修正。除非假定所研究的特定情况，是由一定数目的有关因素所决定的，否則的話，我們就什么也发现不了。宇宙的无限性以及它們的相互关系的可能的无限性，如果毕竟对科学有任何重要意义的话，那也并不意味着知識必然地是不精确的，而只是意味着經常有某些更多的东西要被認識。恩格斯本人也时常承认这一点，如当他写下面这段話时就是如此：“我們的自然科学的极限直到今天仍然是我們的宇宙，而在我們的宇宙的范围以外的无限多的宇宙，是我們去認識自然界时所用不着的”(同上书，第159页)。<sup>①</sup>

科学方法的另一个特质，是在于它的技巧包含有对材料的改造，对自然过程的干与，在交到手头的东西上面进行重新确定方向的活动，以便获得为预言和控制所必需的經過檢驗的知識。如果世界上的每一样东西，都是在一个复杂的客观辯証法之网中相互联系着的，那么，作为一种人类的和文化的现象的科学，从理論上說来，就全成为可以从已知的东西的存在中推想出来的了。世界就必须被宣布成这样，即下面这两种情况不可能全都是真实的：(1)它具有那在实际

---

① 参看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第198页。——譯者

上被发现为具有的结构以及(2)科学本身还不曾产生。这就是断言,例如,在天空中的星群或人的臂上纔被发现之前,它們是无论如何都不可能存在的。或者,更一般地说,这就是认为,从理論上說来,可以用一种有机的邏輯去証明:在存在着的东西和被認識的东西之間有一种必然的联系。这是公开地通向唯心主义。贝克莱和黑格尔站在这条曲折的道路的两边,向那些相信这一点的輕率的辯証唯物主义者招手,要他們走得更近些。

包含在这种见解中的一个甚至更为重要的含意,是认为:科学的历史发展,是服从于科学是它的一个組成部份的、辯証的整体的內在必然性的。因为科学作为人类文化的一个方面,是受那些在科学研究及其应用的多样性方面暴露得最清楚的价值、利益和需要所控制的。因此,按照上述的有机的决定論的观点,人类价值就必然地不仅具有一个宇宙的支柱,而且必然是作为构成原則而包含在事物的本性之中的。象一切其它的事物一样,自然和社会必然地是“辯証的”,因而,必然地相互联系着的。但是,对于马克思主义來說,正如对于每一种其它的非柏拉图哲学來說那样,在不存在有任何意識、或至少是某种形式的知觉力的地方,是不存在有价值的。因而,使价值成为辯証的总体中的构成要素,就是使意識成为一切存在的一个主要的要素,就是賦予事物的图式以某种逐步地得到实现的普及的目的或目的的体系。这一点所会导致的东西,已經由恩格斯本人在譴責杜林偷偷地把意識活动导入到自然过程之中并使神学复活的时候指出来了<sup>①</sup>。

在(甲)和(丙)适用于存在时,在它們的各别的必然性概念中,发现有它們之間的帶有決定性的根本不相容性。在(甲)中,必然性是邏輯的、有系統的和循环往复的。在(丙)中,必然性是有限制的并且仅仅証明盖然性判断才是正当的。从一种认为世界是一个辯証总体

---

<sup>①</sup> “……杜林先生不得不屡次暗中賦予自然界以有意識的行动,用普通話來說,就是上帝”。Anti-Dühring, p.23 [中譯本參看《反杜林論》第35頁。——譯者]

的哲学的观点看来,科学规律所表现的各种“必然性”,都是抽象的和偶然的。抽象,是因为它們是被断言为一切情境所具有的,而这一切情境又都遵从着某些最初的定义,而不問可能出现什么其它的性质;偶然,是因为在一个情境的各种因素之間所发现的关系,并不是从研究的对象的“有系統的动的本性 (systematic dynamic nature)” (黑格尔)或“自己运动的本性”(恩格斯)中得来的,然而,对于普通的科学家來說,象具有作为任何事物的本质的自己运动——这种自己运动构成其那套所謂的本质属性——的固有性质那样的东西,是不存在的。一切属性、特性和关系都具有相同程度的本质性或固有性,只有在研究过程中,当研究者为了識別的目的,而把某些特性隔离开来,并在以后的研究中,把它們当作下定义的特征时,才不是如此。他的分析方法全然地是表示关系的,而当他談到任何事物的正常的或自然的特性时,那他是在統計学的意义上应用这些名詞的。

在(甲)和(丙)的必然性概念之間的区别,可以用恩格斯的一个例子来加以說明,这个例子是格外中肯的,因为它指出了,对于恩格斯本人來說,“辯証法”这个名詞,通常具有着什么样的意义。在批判地論述“数理的唯物主义”——这种唯物主义用存在于特定的空間和時間領域中的各种因素之間的函数关系,来一步一步地解释发达的心理过程的各个方面——的时候,恩格斯贊同地引証了黑格尔的內在目的 (der innere Zweck)的学說。根据这种学說,一个有机体的本质(对于黑格尔來說,正如对于怀特海來說那样,一切事物都可以被表征为有机体),决定着在任何时候都存在于它的构成要素之間的特定类型的关系。它否认可以把一切事物的本质,解释为它的各种要素同环境条件的复合体之間的、累积的、可以从經驗上加以观察的各种关系的合成結構。环境条件的缺乏,至多只可阻止一个事物的本质实现其本身,但一旦出现了这些条件的时候(而且有某种东西保証它們的或迟或早的出现),那就能够仅仅用一个事物的在先前就规定好了的自己运动的本性,来解释它的各种主要的特性。

恩格斯写道:“要点在于:机械論(十八世紀的唯物論也是如此)从来沒

有使它自己摆脱掉抽象的必然性，因而也从来没有摆脱掉偶然性。事物从自身中发展出了思维着的人脑，这对于它来说，是纯粹偶然的事件，虽然在它的发生中，每一步都是必然地决定了的。然而，在事实上，那是由于事物的本性，才进展到思维着的生物的发展，因而这是在具备了它的条件（并非在任何地方和任何时候都必然是一样的）的时候，都经常必然地要发生的”（《辩证法与自然》，同上引，第292页）①。

这里断言了两件永远不能用科学方法来加以证明的事情。一件事情是，断言在某一地方和某一时间，必然地会出现那为事物的本性用一种思维着的头脑的形式去实现其自身所必需的各种条件，因为如果事变的各种条件永远不出现的话，事变的必然性除了存在于一个关于事物的武断的定义中以外，又会存在于什么地方呢？第二件事情是，断言一个思维着的头脑的出现，并不是由一组确定的条件所无歧义地（univocally）决定的，所以，不能把头脑的出现的必然性，归之于特定时间内各种决定性条件的相互作用的复合体，而只能归之于事物本身的本性，关于这种事物，恩格斯在别处曾经告诉我们说，是“思想的一种纯粹的创造，是一个抽象物”（同上引，第234页）。

同一本书中一段显著触目的话证明了，恩格斯是认真地主张说事物的本性须必然地发展到一个思维着的头脑的。他说道：“我们总确信，物质在它的一切变化中永远是同一的，它的任何一个属性都不会丧失，因此它以铁的必然性毁灭自己在地球上的最高产物——思维着的精神，而在另外的某个地方和某个时候又一定以同一种铁的必然性把它重新产生出来”（第255页）②。

这是辩证法（我几乎要说宗教）可以给予、而科学却永远不能给予的一种确定性。

根据上述，我认为我们可以正当地认为辩证法在（甲）类中的各种意义，是同被认为是科学方法的（丙）类的辩证法不相容的。

---

① 参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第171—172页。——译者

② 参看同上书，第20页。——译者

(乙)和(丙)是彼此相容的嗎？在这里，我們必須簡略地比較一下(乙)类和(丙)类的成分。

(乙)2和(丙) (乙)2是轉化和連續性的邏輯。显然，科学方法是注意連續性的。在事实上，只是由于应用了科学方法，才揭示了和恰当地描述了連續性。但是，恩格斯却把(乙)2解释成似乎需要否定同一律和矛盾律。“抽象的同一性( $a=a$ ，以及否定地， $a$ 不能同时等于 $a$ 又不等于 $a$ )，在有机自然界中同样是不能够应用的”(同上引，第157页)<sup>①</sup>。假如真是这样的话，科学的工作就会停止。正如我們将在下面看到的，在科学似乎违反了矛盾律的地方，那是由于互不相容的描述和陈述的緣故，不相容性，無論对于描述的进一步的評定來說，也無論对于重新定义來說，都是一种刺激物——都預定着要消除矛盾。必須指出，恩格斯对(乙)2的解释，是同(丙)不相容的。

(乙)3和(丙) (乙)3是选言邏輯，在那里，两种可能的選擇都是排斥其他的和穷尽无遺的。这是同(丙)相容的。在事实上，它是剩余法的一个特例。然而，科学方法却从来也沒有担保过一切已知的選擇都是穷尽无遺的，除非我們所处理的，是一个命題和它的邏輯上相矛盾的命題。而且，甚至在这样的场合，也可以根据它們的意义內容同探究无关而把这两者加以排除。因而，各种科学結論，甚至应用純粹形态的剩余法的时候，也不能給我們以比各种蓋然性来得更多的东西。

(乙)4和(丙) (乙)4是两极对立的原則。假如严格地应用两极性的隱喻，那么，把它扩展到每一种事物，就是最純粹的神話。在这种形式中，(乙)4是浪漫派自然哲学的一个遺迹，而且是和科学方法的任何非神秘的概念不相容的。如果两极性的原則是說：每一个科学的范畴都必定要有一个明了的对立面，那么，它是“正确的”并享有一个有意义的断言的、造句法上的規則的地位。把这个規則成功地应用到科学体系的結構中去，就証明下面这种推論是正确的：在自

---

① 参看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第176页。——譯者

然界中,是不能找到任何可以分解为一个因素的情境,或任何只有一个方面的过程的。人們有时企图这样来解释两极性的原則,好象它是指在每一个情境中都会找到向相反方向运动的力量似的。但是,恩格斯却把这种解释嘲笑为没有任何应用的可能性的最寻常的俗套(《反杜林論》,第122页)<sup>①</sup>。

(乙)5和(丙) (乙)5是被看作为概念的自然史的、結構形式的辯証法。假如概念确实具有这种形式,那么,(丙)就是能够据以发现事实的唯一有效的方法。因此,(丙)和(乙)5是像方法和特定的結論那样地彼此联系着的。

还遺留下(乙)类中各种不同的辯証法概念彼此之間的关系問題。为了节省篇幅起见,我們將仅仅談到分析的結論。

(乙)2和(乙)3,如果加以严格的解释,那是互不相容的,特别是如果认为双方都具有普遍的含意的話。

(乙)2和(乙)4,是互不相容的。

(乙)2和(乙)3之間的关系同(乙)2和(丙)之間的关系相同,这得取决于如何理解(乙)2。

(乙)3和(乙)4是相容的。

(乙)3和(乙)5是相容的。

(乙)4和(乙)5之間的关系,同(乙)4和(丙)之間的关系相同。

我們已經回答了我們在第二节中为我們自己所提出的第一个問題。在恩格斯那里,辯証法的各种意义是彼此不相容的。第二个問題是:在恩格斯自己的思想里,他认为哪一种意义是主要的呢?已經有足够的証明文件,可以指出答案是第一种意义,即认为辯証法是在任何地方和任何事物中发生作用的普遍的构成原則。关于恩格斯认为这就是辯証法的主要意义的问题,在下面这一事实中也是显而

---

<sup>①</sup> 参看《反杜林論》,人民出版社1961年版,第125页。恩格斯的原語是:“这很明显,既然把黑格尔的‘本质論’降低为关于按照相反方向运动而不是在矛盾中运动的力量的一种陈詞濫調,那么当然对这种泛泛的一套最好避免任何的运用。”——譯者

易見的，即：在《反杜林論》中，他的論述辯證法的主要部份，就是力圖指出辯證法是客觀的和普遍的規律。簡言之，辯證法的各個規律都是屬於本體論的規律。在第三節中，我們將從邏輯和科學方法的觀點出發，來批判地考查一下這些規律。

### 第三節 辯證法諸“規律”

我們已經看到，按照恩格斯的說法，辯證法是自然界、歷史和思維的發展的非常一般的、廣泛的、以及從而是重要的規律的科學。辯證法的基本規律總共有三個。在恩格斯的全部著作中接連地引証了它們。這些規律的公式是變化不定的，而在唯一地對這些規律作出展開的論述的《反杜林論》中，又主要地是用引証實例的方式來進行論述的。

辯證法的主要規律是：

(1) “矛盾的同一”。有時則發現有象“對立的同一”這樣的交替使用的措辭。“統一”這個名詞時常被用來代替“同一”。在絕大多數的辯證唯物主義者的著作中，下面這四種表述，全都是可以相互交替地使用的：(甲)矛盾的同一，(乙)矛盾的統一，(丙)對立的同一，(丁)對立的統一。

(2) “否定之否定”規律。有時它被稱做“矛盾(對立)的相互轉化規律”。

(3) “由量到質和由質到量的過渡”。

#### (一) 矛 盾

辯證法的一切規律的基本前提是：相信矛盾“是客觀地存在於事物和過程之中的”。至少可以說，這是對“矛盾”這個名詞的奇怪的应用，因為自從亞里斯多德的时代以來，認為矛盾的是命題或判斷或陳述，而不是事物或事件，這已經成為邏輯理論的一種老生常談了。恩格斯完全知道這種傳統的用法，但在反駁杜林時，卻認為，不承認可以把矛盾的概念應用於事物，這恰恰暴露了常識和形式邏輯的局限



性。的确，恩格斯不仅认为矛盾是客观地存在于自然界之中的，他还坚称它“而且也是一种现实的力量”<sup>①</sup>。如果按照字义来解释，这就会把逻辑范畴看成是物质关系，从而整个数学和逻辑学就会成为不过是物理学的一个分枝。在这样一种观点中，存在着大量的困难。再加上它是同科学探讨的基本原则截然地不能调和的，因而甚至不能首尾一贯地把它表述出来。

假如一切存在都象恩格斯所说的那样是自相矛盾的，而一切正确的思维又是事物的映象或反映，那么，一致性就会成为虚假性的确实可靠的标志了。而把一致性看作至少是真理的一个必要条件的科学，也就不能前进一步了。假如一切存在都是自相矛盾的，那么，恩格斯就几乎没有权利说：作为自然界的产物的思维，必须同自然界相“适应”，而不是同它相矛盾<sup>②</sup>。假如逻辑学是物理学的一部分，那么，逻辑命题就不能具有那种由恩格斯同样地归之于它们的普遍性和必然性的性质。而更进一步，假如逻辑学的命题和物理学的命题一样具有相同的存在上的特性，那么，恩格斯就应该说明，为什么否认第一类命题其结果总是作出自相矛盾的陈述，而否认第二类命题却永远不会这样。

恩格斯没有对这些疑难作出回答。相反地，他却提出例证去说明关于矛盾是客观地存在于事物和过程中的这个所谓的事实。这些例证就是：1.运动的存在。2.生命的本性。3.认识过程的形式。4.数学的基本观念。

1. 运动。恩格斯为他的关于运动就是矛盾的主张所提出的唯一的论证，是在很久以前由芝诺所提出的各种总的考虑中的一个考虑的变种。但是，芝诺是用它来证明运动的非实在性，而恩格斯却

---

① 《反杜林论》，第12版，柏林，第121页。[中译本参看第124页。——译者]

② “……自然而然地，人的头脑的产物，归根到底也是自然界的产物，所以也就不是与自然界的其它联系相对立，而是与之相适应的”。同上引，第22页。[中译本参看《反杜林论》第35页。——译者]

用它來證明矛盾的客觀存在：

“運動本身就是矛盾：甚至簡單的機械的移動(Ortsbewegung)之所以能夠發生，也只是因為物體在同一瞬間既在一個地方又在另一個地方，既在一個地方又不在一個地方。這種矛盾的連續發生(Setzung)及其同時的解決，正好就是運動”(《反杜林論》，第120頁)①。

在這段議論中存在有一個重大的跳躍。因為恩格斯用如同上述的考察所能證明的全部東西，乃是關於運動的某些違反矛盾律的描述與陳述。在他能夠得出結論說運動是矛盾的以前，他必須首先說明：要找到和運用關於運動的任何其它描述或陳述而又不陷於前後矛盾，那是不可能的。但他不僅沒有這樣作；而且在他於1894年寫《反杜林論》第三版的序言的時候，關於能夠用完全沒有矛盾的方式來描述運動，這是已經清楚的了。對於任何分子的運動，都能夠用這樣一種表述，來加以描繪，這就是指出：它在空間的地位，在任何時候都是時間的連續的函數。而關於連續的函數的概念，則是不需要假定時間和空間的無限小的間隙，就已經表述得很清楚的，而恩格斯卻認為這種間隙是包含在運動中的，而且對於微積分理論來說還是基本的。

可以更進一步指出：嚴格地說來，恩格斯對於運動所作的描述，完全沒有顯示出形式上的矛盾。如果我們承認物體具有不同的部分，那麼，說它在同一時間內佔據着兩個不同的地方，這是完全正當的；而如果我們把不同的時間加以區分開來，那也不難承認一個物體能夠在一個地方，又不在一個地方。抑有進者，既然在 *rerum nature* (事物的本性) 中，沒有無廣延的點和無綿延的瞬間，那麼，恩格斯的公式就可以適用於靜止着的物體，正如它可以適用於運動着的物體一樣。這樣，他就會證明得太多了，因為不僅運動是矛盾的，而且它的對立面：靜止，也會是矛盾的。而既然世界上每一樣我們可以有效地應用時空座標的東西，都是或者運動着或者靜止着的，而

---

① 參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第123頁。——譯者

这种或者运动或者静止，又不是绝对的，而是相对于某种其它的东西而言的，那么，矛盾这个名词就没有什么特定的意义。当它不是在实际上使人糊涂的时候，它就是无用的。而在恩格斯谈到矛盾是一切运动和发展的动力，用一种甚至连黑格尔的逻辑唯心主义也不曾证明过的方式，把逻辑观念变成了 demiurgoi（造物主）的时候，就陷于极端的混乱了。

2. 生命。在把有机体的现象引为矛盾的客观性的例证的时候，恩格斯把矛盾同斗争等同了起来<sup>①</sup>。并似乎要暗示说，凡是有两个名词是这样地联系着，以致可以把它們之间的关系表征为存在有矛盾的地方，在矛盾双方之间总是进行着一场自觉的或不自觉的实际斗争。无疑地，斗争是一个适用于社会各阶级之间的关系适当名词，而在达尔文主义的意义，它也是适用于生物学上各个种之间的关系、以及甚至适用于更低程度的同一个种中间各个个体之间的某些关系的适当名词。但是，既然只有在找得到活的生物的地方，才找得到斗争，那么，当恩格斯提出说斗争是存在的一个普遍的和客观的特征的时候，那就必须说他是在隐喻的意义上使用这个名词的。当然，如果他是属于浪漫派自然哲学那个类别的话，那就又当别论，因为对于这些哲学家来说，一切自然都是有生命的，而且他们惯于谈到彼此斗争着的事物。假如我们认为恩格斯的意思是要说：生命，由于和运动是矛盾的这个命题相同的一般原因，即由于它违反矛盾律，因而也是矛盾的，那么，我们可能是最接近于恩格斯的原意的。在事实上，恩格斯有时把这同一个公式用于二种场合：

“我们在上面已经看到，生命首先就在于：生物在每一个瞬间是它自身，却又是别的东西。所以生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾；这一矛盾一停止，生命亦即停止，于是死亡就到

---

① “并不须要有马尔萨斯的眼镜就可以在自然界中看到生存竞争，看到自然界所如此浪费地产生着的胚种之不可胜计的巨大量和其中一般能够达到成熟地步的微小数量之间的矛盾。”同上引，第60页。【中译本参见《反杜林论》，第70页。——译者】真是一种奇怪的矛盾！

来”(同上引,第121页)①。

当然,恩格斯应当补充說,当这一矛盾一停止,就有一个新的矛盾到来,因为根据他自己的前提,改变的只是矛盾的形式。但是,这个关于生命的描述,是没有什么矛盾的;它仅仅患着含糊症。一旦我們加进了恰当的区别和限制,我們就能获得一个关于生命现象的充分一致的說明。生命就其是一种具有着一个調节摄取、消化和排泄食物,并作出可能的选择活动,以及生长和再生产的物理—化学的结构的自行保存的过程而言,是同无生命的东西相区别的。在任何确定的时刻内,它的行为是随环境的刺激的复合体而变化的,也是随它自己的物理—化学状态——能够象刺激物那样对这种状态发生作用的,只是环境的某些方面——而变化的。一个有机体只有依靠来自外面的一定的有机化合物的分解和同化才能維持生命——“生命是一个死亡的过程”,这并不是一个矛盾;它也不是一个迫使我們在描述它的时候作出矛盾的陈述的事实,除非我們在描述中使用了可以违反普通文法的詩的破格語法。例如,一个动物必須在植物(或其它的动物)死亡的条件下,才能生存下去。一个动物只有在它繼續不断地排除其已經死亡的細胞的条件下,才能生存下去。但是,却不可以把我們在任何物体中区别活的和死的細胞这一事实,說成是身体的任何細胞(作为一个整体的身体,也是如此)在同一个方面和同一个時間内既是活的又是死的。假如我們記住了当我们把同一用来作为一个說明的范畴时,它是依存于某种限定的眼界的这一事实,那么,在我們談到同一个身体——虽然这个身体的材料是每七年左右完全更新的——时,也就没有什么神秘之处。例如,个性的同一,其取决于社会的、法律的和心理的考虑,要更甚于其取决于物理学上的或生物学上的状态。

3. 認識。《反杜林論》中最有趣的章节之一,是由下面这样一种企图所构成的,即:追溯任何肯定最終的、終極的和永恒的真理的

---

① 參看《反杜林論》,人民出版社1961年版,第124页。——譯者

學說，滑入到倫理的和社會的辯護論中去的道路。對於恩格斯來說，永恒真理或者是一些同義反復，或者是一些不足道的東西。絕對真理則被看成是在無窮數目的世代中繼續着的認識過程的極限。就個別的思想家而論，在他獲得的認識中，所包含的需要改善的因素總是遠比其所包含的不需要改善的因素來得多（同上引，第80頁）<sup>①</sup>。由於恩格斯在這裡強調了認識的近似的特性，因而在科學史和科學程序的本性上，他無疑地是被證明為正確的。但是，他却宣稱在認識的自我矯正過程中，找到了一個矛盾——從它的理想的可能性和目標的观点來看是至上的和絕對的思維，同在其實際的例証上却是有限的和相對的思維這二者之間的矛盾。科學爭取達到絕對的認識，但在任何確定的時刻內又達不到它；然而，恩格斯卻說這個矛盾是為人的獲得知識的活動的無限的前進運動所解決了的：

“同樣，我們看到了，甚至在思維的範圍以內，我們也怎樣地不能避免矛盾。以及例如，人的內部無限的認識能力與此種認識能力在那些為他們的外部條件和他們的認識所非常完全地局限着的人們身上的實際實現這兩者之間的矛盾，是怎樣地在實際上是在人類世代的無窮的——至少對於我們來說無窮的——連續系列之中解決的，是在無窮的前進運動中解決的”（《反杜林論》，第121頁）<sup>②</sup>。

嚴格地說，得到解決的只是問題、迷惑和疑難，而不是矛盾。而且這些解決辦法也總是包含着排除不是事物中、而是我們對事物所作的分析中的矛盾。然而，就算我們承認恩格斯正確地描述了科學認識的目的和程序，在設置一個理想，和沒有實現這個理想這二者中間，也并不包含有什麼矛盾，這正如切望完全健康，而在某些方面卻沒有實現這兩者中間并不包含有什麼矛盾一樣。然而，在恩格斯對認識過程中所謂“矛盾”的說明中，卻潛藏着兩個可疑的假設。第一個假設就是認為科學認識的理想是絕對地有效的認識，第二個假設

---

① 參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第88頁。——譯者

② 參看同上書，第124頁。——譯者

則是：如果假定絕對地有效的認識就是科學認識的理想的話，那就必須有絕對地確實的真理，使我們能夠據以整理一系列並非絕對地確實的真理。對於恩格斯來說，這些絕對真理乃是無窮系列的相對真理——隨著時間的推移和知識的積累，這些相對真理越益緊密地接近於它們的極限——的極限。然而，現代科學却主要地對那些使我們能夠解決探究的問題的足夠地有效的和可靠的認識感興趣。在它使用“真理”這個名詞的地方，所涉及的，是一個命題同一組其它的命題相結合的程度，而歸根到底則是其使我們能夠作出可以得到証實的預言的相對的適切性。而在恩格斯的程序中，卻沒有一點是使科學家不得不假定存在着有關事實問題的、絕對確實的真理的<sup>①</sup>。

其次，就科學運用一個關於真理的定義而論，這個定義，在科學程序整理一系列命題的可靠性中，是作為一種指導的規則而起作用的，而並不是作為作出下面這種推論的根據而起作用的，這種推論就是：認為絕對真理是作為無限系列的相對真理的極限而存在的。在這裡，它是類似於其它的定義那樣地起作用的。例如，一個關於硬度的定義，使我們能夠整理處於一個其硬度在增長着或降低着的系列中的各種物質，但它全然沒有得出結論說，因而就存在有一種作為一個無窮系列的、其硬度各不相同的各種物質的極限的、絕對地硬的物質。恩格斯的意見顯示出：他把一個系列借以組織起來的整理原則，同一個系列向其會聚（converge）的極限這兩者混淆了起來。

4.  $\sqrt{-1}$ . 正如我們在第一部分中所已經看到的那樣，雖然恩格斯總是把數學看成是在同一和非矛盾的抽象規律的基礎上，進行非辯證的然而有效的思維的領域的，但他也總是把這種斷言同下面這種主張聯結起來的，這種主張就是：認為數學的許多領域仍然

---

① 恩格斯在他的一個天才的見識——這些見識儘管有前後矛盾的地方，但甚至對於批判的讀者來說也是有教益的——中，也承認這一點。“所以在真正的科學著作上，總是避免這樣的教條式、道德式的說法，如錯誤和真理”。同上引，第87頁。〔中譯本參看《反杜林論》第98頁。——譯者〕

是服从于矛盾所君临着的更高的辯証法规律的。主要的例証引自微积分,但却是不幸地为无限小的陈旧理論——在恩格斯自己的时代,数学家就已经抛弃了这种理論——所损坏了的。但是,根据恩格斯的意见,甚至初等数学也是充滿着(Wimmelt)矛盾的。其中最明显的是

“負数可以是任何数字的平方,这也是一个矛盾,因为每一負数自乘就得出正数的平方。所以-1的平方根,不但是矛盾,而且甚至是荒謬的矛盾,是真正的荒謬(Wirklicher Widersinn)。可是 $\sqrt{-1}$ 在許多场合毕竟是正确的数学运算的必然結果”(同上引,第121--122页)①。

由此可以推論說,既然一切思維,特別是在其成功地应用于自然界时,都是自然过程的一个“反映”,那么,自然界就必然不仅是矛盾的,而且在“許多场合”必定是荒謬的了。而假如恩格斯限制了思維的“反映”特性的确实性和普遍性,那也仍然难以理解:我們怎么能够由于运用了荒謬的矛盾和真正的荒謬,而这样成功地去預言、构想和解释事物。然而,荒謬性却必不会在 $\sqrt{-1}$ 的门前停下来,而只会停到恩格斯自己对于 $\sqrt{-1}$ 的特性所作的表述那里。負数的平方必定是正数这个規則,仅仅适用于作为有理数和无理数的整数,而不适用于虛数,而且也仅仅是靠了我們的定义,才是这样的。的确,根据关于数的某些历史定义, $\sqrt{-1}$ 是不能被看作为一个数的,这正如根据关于数的一个还要更早的概念, $\sqrt{2}$ 是一个不合理的观念一样。但是,所有这一切只是导致对数重新作出定义——在这个定义中,矛盾的一切阴影都消失了。恩格斯对于数学的結構所借以发展的邏輯,是这样深刻的的不了解,以致使他断言,甚至在 $a$ 的根( $\sqrt{a}$ )可以是 $a$ 的幂( $a^{\frac{1}{2}}$ )这一事实中也有矛盾,其实,这两个符号式只不过是表述同一种关系的两种不同的方式。

在所考察的任何例証中,恩格斯都不曾証明有矛盾的存在。在所有这一切例証中,矛盾之所以会出现,那只是因为措辞的不当或者

---

① 參看《反杜林論》,人民出版社1981年版,第125页。——譯者

忽視了上下文的緣故。

我們現在能夠從辯證法的第一條規律的各種各樣的形態中，來對它進行考察。

甲、矛盾的同一。這既不是事物的規律，也不是思維的規律，而且要比  $\sqrt{-1}$  更加適當地陷入到真正的荒謬絕倫之列。從字面上說來，它是不矛盾律(the law of noncontradiction)的否定，從而是同任何其它的真實的或虛假的命題相容的。

乙、矛盾的統一。“統一”可以指一個命題及其反命題為一個情境的各種可能性，提出了在形式上說來是毫無遺漏的描述，當然，這是從什麼是矛盾的定義推論出來的。或者，“統一”也可以象恩格斯的某些例證所暗示的那樣，指一種物質的關係。在這種場合下，我們就是在同另一種真正的荒謬——一種實體化為事物的邏輯關係——打交道。

丙、對立的同一。對立是恩格斯在任何地方都沒有加以定義過的，並且有時是在物理意義上、有時則是在邏輯意義上加以應用的一個名詞。然而，在任何意義上都難於確定各種對立所指的意思是相同的。它似乎是指(i)有时无非是有意义的斷言的原則，(ii)有時則是兩極對立的普遍性，以及(iii)有時則是一種情境的二個不同的方面，或二種不同的情境，在某些情形下，具有相同的結果。這第一種意義並不是自然的規律，第二種意義並不是普遍地適用於自然的，而第三種意義則會證明我們不顧許多不同的事物是否彼此對立，而把它們稱作是相同的這種說法是正確的。

恩格斯在《辯證法與自然》一書中，對馬克思威爾的《熱的理論》中的一個意見所作的揚揚得意的注釋，透露了他賦予對立同一規律的特殊意義。馬克思威爾寫道：“這些射綫[輻射熱的]具有光的射綫的一切物理的性質並且是能夠被反射的，等等……有一些熱射綫是和光的射綫等同的，可是其他各種熱射綫則對我們的眼睛不發生任何作用”。

恩格斯附言道：“於是存在着暗的光綫，而盡人皆知的作為絕對的對立



的光和暗之对立就从自然科学中消失了。还可以順便指出，最深的暗和最明亮的光具有使我們目眩的同一作用，所以對於我們也是等同的”（第192頁）<sup>①</sup>。

除了光和暗之外，其他的事物例如毆打、淹沒在水中、或者无意中碰見一个离奇地哭叫的人，也是能够具有使我們目眩的作用的。虽然它們在結構上并不是同一的或者在性质上也不是对立的，然而对于我們來說，却可以全都是等同的。为了証明自然中的任何情境都不是絕對地黑暗的或絕對地光明的这个事实，并不需要发现电磁的振动——它的波长并不是表现在人类的眼网上面的。而承认在自然界中沒有任何絕對地黑暗或絕對地光明的領域，也并不証明用关于暗和光的同一或統一的断言来混淆它們的意义这种做法是正当的。可以說当恩格斯本人承认“什么是光明的或不光明的，这取决于眼睛的結構”的时候，居然能够談到暗的光綫，好象是一种天真的謬誤；但是，作为一个好的例証，它也說明了語言上的錯誤如何会引起坏的形而上学。

丁、对立的統一。对于这一点的最象煞有理由的解释，是說一切事物和情境都具有一个两极的結構。但是，正如我們在第一节中所已看到的那樣，两极对立既可以是指：除非所用的名詞，具有有意义的对立面，否則的話，对事物的任何状态所作的任何描述，都是不能被理解的，也可以是指：事物的任何状态，都是能够分化成为它自己的各个部分、要素或相邻接着的領域的。第一种观点使这规律成为造句法的一条重要規則；第二种观点則仅仅表示在任何地方都可以看到有差异的事实，这是一个象說世界存在着那种命題一样地过于一般而不具有任何启发性价值的命題。

## （二）否定之否定

現在我們將考查辯証法的第二条基本规律：“否定之否定”。这

---

① 參看恩格斯：《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第243頁。——譯者

条规律往往被认为是辯証法的灵魂。

象辯証法的其它各个规律一样，“否定之否定”在任何地方都不曾被严格地定义过。它显然包含着在一个时间的系列中的三个名詞或成語之間所具有的关系。在三一体中的任何两个相連的名詞之間的关系，被认为是一种邏輯上的矛盾或对立。在能够完成“否定之否定”以前，就发生了“对立(矛盾、两极)的相互轉化”，假如这种相互轉化意味着什么的話，那就是断言各种事物早晚要变化，断言在一个暫时的过程中的每一种差异都可以被看作是一种对立，以及断言每一种对立早晚要失却其确定的性质并采取其相反方面的特性。在这里，我們除了考查恩格斯为否定之否定规律所提供的各种例証之外，别无其它的依靠。而且我們可以信奉他的保証认为这个规律所描述的过程实在是非常簡單的，“到处、每天发生的”，而一旦清除了唯心主义的浮夸，那就連“任何小孩子也都可以理解的”(《反杜林論》，第137—138页)①。

为篇幅和讀者的耐心計，我們將仅仅考查恩格斯所引許多例証中的两个例証——一个引自自然界，另一个引自数学。我之所以要选择这两个例証，是因为它們在正統派的辯証唯物主义的文献中，是一些常见的例証(頗有意思的是，在黑格尔的《邏輯》一书中就有这两个例証)。

1. 生长：“讓我們以大麦粒为例。亿万粒的麦被磨碎、煮熟、做酒，以后被消耗掉。可是如果这样的麦粒得到它所需要的正常条件，如果它落到适宜的土壤里，那么在热和水分的影响之下，它就发生特有的变化，它发芽生长：麦粒本身消失了，被否定了，由它生长出植物来，即麦粒的否定。但是，这种植物的正常的生命进程(Lebenslauf)是什么呢？它生长、开花、結实，最后又产生大麦粒，而当这些麦粒成熟的时候，麦秆即形枯萎，它也被否定了。这里我們又有了原来的麦粒，它是这一否定的否定的結果，可是它不是一粒，而是加了十倍、二

---

① 參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第139—140页。——譯者

十倍或三十倍”(前引书,第138页)①。

在种子、花和果实的这个循环中,既沒有邏輯上的矛盾、又沒有反对命題,因为在这些东西經過双重的否定之后,我們便得到原来的名詞或命題 $[-(-P)=P]$ ,規律的要領在于我們永远也不是簡單地返回到我們的出发点。当然,能够把生长过程的各个时期区别开来,但是,这样一种时期的数目,却取决于我們的探究的目的。一个时期也并不是嗣后的时期的原因,因为一个时期之是否实现,这不仅取决于先前那个时期的結構,而且也取决于各种现存条件的复合体,而后者的存在則完全不是种子—花—果实的循环的当然結果。

当恩格斯談到在大麦发育之前必須附加有各种正常的条件时,他承认否定之否定这个过程的完成,是一个統計上的事实。但假如这証明了否定之否定規律的客观性,那么,承认各种正常条件有时并不是接着发生的事实,也就駁斥了这个規律的普遍性。那么,那些被“磨碎、煮熟、做酒和消耗掉”的大麦粒又怎么样呢?从科学上說来,这个过程正如大麦粒之被当作种子来使用时,是一样地正常和自然的。恩格斯說道,噫!这并不是按照規則来处置的。对于种子的否定,必須不使嗣后的否定成为不可能。“如果我磨碎了大麦粒,或者踩死了昆虫,那么我虽然完成了第一个[否定——胡克]动作,可是却使第二个否定成为不可能了。所以,每一种事物都具有自己的特种的被否定的方式,即借以获得发展的那种否定方式”(第154页)②。但是,从科学上說来,大麦粒的磨碎或消耗掉,却正如在一定的条件之下它的发芽生长一样地是它的本质的一部分。在这里,正如在別处一样,恩格斯又重新陷入到亚里士多德的关于主要本质(essential natures)的学說中——这种概念是同他从黑格尔那里接受过来的下述說法不相容的,这个說法就是:事物的本质就等于事物的所有一切现象的总和,而不是一种存在于这些现象后面的、同它們分离的或同

---

① 参看《反杜林論》,人民出版社1961年版,第140页。——譯者

② 参看同上书,第146页。——譯者

它們相對立的結構。假如有任何事物能够被非辯証地“否定”的話，那麼，這正如它之能够被辯証地“否定”一樣，也是它的本质的一部分，而且對於科學探究和人類福利的目的來說，這兩者還可以正是同樣地重要的。

對於這個反對意見可能提出這樣的回答，即：不論大麥粒碰到了怎樣的命運，它總歸進入了一個有否定之否定規律在發生着作用的新的情境之中。這樣，如果麥粒被用作為牲畜的飼料，我們便有一個種子——飼料——養料的循環；如果它被磨成藥物(*materia medica*)的粉末，我們便有一個種子——藥劑——健康的循環；而假如有一陣風把它吹到貧瘠的土壤上或吹到水中，我們便有一個種子——腐朽的循環。但是，從恩格斯的觀點來看，這種回答是錯誤的，因為這些循環並不必然地——或甚至不是經常地——導致種子的再生(*recreation*)；而從科學的觀點來看，這是最空洞的同義反復，因為這等於說，所發生的任何事情都構成為一種發展，從而使發展成為變化的同義語：而按照定義，所發生的任何事情都包含有變化。

在任何有意義地應用否定之否定原則的地方，例如在歷史中，它都以實現一種植根於那種情境的結構中的可能性的、人類活動為其先決條件。具體的實踐(*Praxis*)是合題；被用來和情境相對立和指點它的計劃是反題；而原來的情境連同它的一切困難和問題則是正題或出發點。可以用這樣一種方式來重新加以描寫，使得人類需要的存在和指导性影响更为清楚。但是，不論怎樣表述，却總是存在有同計劃、目的或利益的關聯，對於科學的分析來說，這種關聯本身總歸是可以接近的，而且它還說明了否定一種情境的特殊的、不同於其它一切可能方式的方式。甚至暫且不談邏輯範疇和物理範疇的混淆，恩格斯的關於自然過程是受辯証否定的支配的描述，也把意識的要素當成了一切事物的一個普遍的特徵，從而是同馬克思主義的唯物主義的和科學的假設不相容的。

2. 數學。從明確性和一貫性的觀點來看，恩格斯的關於數學的論述，存在有某種缺點。他的認識論要求他把一切思想都看作是存

在的一种反映。所謂一种反映，有时是指一种复写或映象(image)，有时仅仅是指一种效果(effect)，而有时則是指一种抽象。所以，無論如何都不要把数学上的关系，解释成自由的創造或約定。“在純数学中精神所涉及的，决不只是它自身的創造和想象的产物……純数学是以现实世界的空間的形式和数量的关系，”从而是以非常现实的資料为对象的”(《反杜林論》第25页)①。数学从各种事物的特定內容中抽象出来并只涉及它們的一般形态。但是，在这一点上，恩格斯添加了一种不可思議的学說，认为只有在抽象过程的結束，我們才达到自由創造的領域。“……只有在〔这些抽象过程的——胡克〕結末，我們才第一次达到精神的自由創造和想象，即：虛数值。在数学上的量的相互演算似乎是先驗的，也并不証明它們的先驗的来源，而只是証明它們的合理的相互关系”(第25页)②。

但正是数学概念之間的这种合理的相互关系，說明了把某些数学关系看作是“现实的”、把另一些則看作是“想象的”，乃是荒謬的。从数学上說来，它們全都是处在同一种状态之下的——或者它們全都是自由創造或者它們全不是。恩格斯在他的《辯証法与自然》中斷言，誰賦予 $\sqrt{-1}$ 以我們自己头脑之外的任何种类的现实性，誰也就可以信鬼③，这同样的道理也可以适用于包括 $\sqrt{2}$ ， $-1$ 和 $1$ 在內的任何其它数字。恩格斯的混淆的根源，在于一个不恰当的抽象概念和一个关于数学的錯誤的定义。他的抽象理論沒有把下面两种抽象区别开来，这两种抽象就是：一种是象有完全的弹性的物体和无摩擦力的机器(frictionless engines)那样的物理上的抽象，另一种則是数学上的“抽象”，对于这种“抽象”，除非从含糊的心理学意义上来加以考察，否則的話，在实际上就完全不是抽象，而只是邏輯定义。至于恩格斯的主要論述，即数学是数量和空間的科学这一定义，則簡單

---

① 參看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第37页。——譯者

② 參看同上书，第38页。——譯者

③ 《马克思恩格斯文庫》，第2卷，英文版，第216页。

地忽略了甚至在他的时代就已为人们所熟知的下述事实,即:数学的许多分枝至少其本身既不涉及数量,也不涉及空间。

对于恩格斯来说,既然包括数学思维在内的一切思想,都是自然界的一个“反映”,那么,假如“否定之否定”规律适用于自然界的话,它也就必定适用于数学。再也没有比恩格斯自己的关键性例证和在捍卫它时所不得不作出的供认,能够更好地证明这样一种观念所具有的异想天开的结果了:

“在数学上也是这样。让我们拿任何一个代数上的数,把它称作  $a$ 。如果我们否定它,我们就得出  $-a$  (负  $a$ )。如果我们否定这一否定,以  $-a$  乘  $-a$ ,那么我们就得出  $+a^2$ ,就是说,得出了原来的正数,可是它已处在更高的阶段,即二乘方的阶段”(《反杜林论》,第 139 页)①。

恩格斯预料到就在他的读者的口边的反对意见。如果我们否定  $-a$ ,我们并不得出  $+a^2$ ,而是得出  $-(-a)$ ,或  $a$ ,即原来的名词。或者如果我们得出  $a^2$ ,那我们只需要用  $a$  自乘,而不需要第一次的否定,如此等等。对于所有这一切反对意见,恩格斯用一句暴露了整个底细的话来回答:“我应当这样地实现(einrichten)第一个否定,即要使第二个否定仍有可能发生或将有可能发生”(第 145 页)②。而对于第二个否定,则应当用这样一种方式来实现,即要使对第一个否定的扬弃在“更高”的阶段上给出原来的实体。认为在纯数学中,所用的各种运算,无论如何是取决于我们的定义,我们的作图(construction),我们的对于这一套规则而不是另一套规则的选择,而完全不是取决于在自然界中所发现的辩证法的客观结构,还有什么能够比这种承认更加清楚的呢?至少有某些作为初等代数的基础的数学演算,如普通的双重否定[ $-(-a)=a$ ],并不是遵从被认为是具有普遍的效力的否定之否定这个宝贝规律的,恩格斯怎么能够忽视他的认可所具有的这个含意呢?

---

① 参看《反杜林论》,人民出版社 1961 年版,第 141 页。——译者

② 参看同上书,第 146 页。——译者

恩格斯不顾他自己的陈述的含义，而用最后的冲锋来猛攻象不幸的杜林那样的人们，因为这些人坚持说黑格尔的否定之否定原则，甚至在它作为一种实实在在的规律、而不是作为在诗中才是正当的隐喻，而出现在公然自认的唯物主义者的著作中的时候，也无非只是神学神秘主义的一种痕迹。“如果他要想从思维中排除它〔规律〕，那么请他先把它从自然界和历史中排除出去并请他发明 $-a$ 乘 $-a$ 不等于 $a^2$ 的那种数学来”（同上书，第146页）<sup>①</sup>。

噫！杜林应当不难感谢他，因为完全容易发明 $-a$ 乘 $-a$ 不等于 $a^2$ 的那种数学体系。能够用这样一种方式来规定乘法的演算，使得 $-a$ 和 $-a$ 的乘积不是 $a^2$ ，而是 $-a$ 或甚至是0。在事实上，我们并不需要发明一种数学体系。我们只需指出 $a \times a = a$ 和 $-a \times -a = -a$ 的布耳—施累德(Boole—Schroeder)代数学来就行了<sup>②</sup>。

### （三）量 和 质

在辩证法的所谓的一切规律中，量转化为质的规律最接近于暗示一条有效的科学原则。但是，甚至这一规律也受到成串的误人的联想和不正确的公式的困扰。有时依据量和质是逻辑上的反对命题这一错误假设，认为这个规律是“对立(矛盾)的同一(统一、相互渗透)”规律的一个特例。在《反杜林论》中，恩格斯在论述这一规律时，谈到了量“转化”(umschlagen)<sup>③</sup>为质和质转化为量，这是在含糊中又加进混淆，因为虽然各种量可能变化，各种质也可能变化，并可以视情形而定地用连续的或不连续的函数，来描述这两者的变化的关系，但是，说量不断地变成质和质不断地变成量，却是荒谬的。而且有时这样来表述这个规律，使之暗示说质由于量的变化的结果而首先产生出来，好象每一种量并不是某种已经具有着质的东西的量似

① 参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第147页。——译者

② 参看刘易士和兰富尔特：《符号逻辑》，纽约和伦敦，1932年版，第29页。

③ 英文本，第33, 127, 129页。

的。而当承认这是一种錯誤时，又往往不正确地认为量和质是严格地相互关联着的。这忽视了在邏輯上质是先于量的。如果不预先假定有各种质的存在，我們就不能談到各种量，但是，在各种成問題的（problematic）情境中，却可以談到质而不管量的情况如何——在事实上，能够可靠地把量归之于质，而在其它各种作为造句法（syntax）的問題的情境中，則不許可叙述质的量。例如，关于究竟我們能否叙述智力的量，这仍然是一个未决的問題；而且严格地說来，任何人都不能够表示象天真或完备那样一些质的份量。

恩格斯所用化学、經济学和騎兵战术方面的例証，說明了这个規律所表示的，无非是量的逐漸的变化，达到一定的程度，会引起一种新质的突然出现这个简单的原理罢了。既然在科学和日常生活中，只能通过改变和质有关联的（相适应的）量的关系，来控制这些新质的出现（或消失），那么，說量的漸变有时引起新质的出现，这是可以允許的。从伽利略时代起，科学的方法論上的原則，就已經是：可以用量的方面的差別来表示一切在质的方面的差別——当然：这个原理并不証明把质和量視為同一是正当的。

关于量或度的漸漸的差异，在某些临界点上，导致质或种的突然的差异，这是一个在其能够被看作是正当的概括之前，必須在某些重要的方面加以限制的命題。首先，这是一个不能被断言为普遍地正确的原則，因为存在着許多种的质，它們允許有无限的变化而又不让位于其它各种质。例如，当越来越多的石头被添加到一堆〔石头〕上去的时候，重量并不消失而让位于一种新的质；而当一个人知道越来越多的东西的时候，博学也并不为一种新的质所替代，而获得一种完全不同的质。其次，如果突然产生的新质，是一种真正的意外突現，那么，这个原則就只有很小的科学价值，因为它只能在事后証明——假如我可以这样說的話——一种新质已經突然地出现了，而不能从它的先前状态的构成要素的质的和量的关系的存在中，推断出新质的出现。这会使新质在本质上成为不可預言的。困难在于：恩格斯的某些例証暗示着他正在談論这些作为真正的意外突現以及从而是



完全新奇的质，而在同时他又这样地来談論它們，似乎它們是完全可以預言的。再次，一种质的突然性和新奇性的属性，并不仅仅取决于和这种质有关联的（相适应的）量的方面的漸变的結果，而且也是同某种兴趣、需要或注意的眼界有关的。例如，对于一个音乐家來說，音阶上的任何二个相連接的音符之間的质的差別，可以在每一个方面都是同物理学家在声波从刚好低于最小限度的听觉之点，变为刚好高于最大限度的听觉之点时，所看到的质的差別一样地绝对、突然和新奇的。

如果我們考查一下恩格斯就辯証法的第三条规律所提出的常見的例証<sup>①</sup>，就会把这最后一点弄得更清楚。水在标准大气压之下，在摄氏零度时从液体轉变为固体，在摄氏一百度时从液体轉变为气体。在这些临界点上，突然地出现有冰和水蒸汽。但是，对于某些目的來說，水在摄氏十度时和水在摄氏九十九度时所具有的在质的方面的差別，甚至可以比液体和水蒸汽之間的差別更有关系。对于鶴候其暖房装置暖热起来的房客來說，在暖气管中周轉的水，究竟其温度是九十九度还是已經变成了水蒸汽，那只有很小的差异。但是，在水的温度方面的差异，却可以成为感到寒冷和感到适意之間的全部差別。當我們在描述那种适合于用手去摸的水时所指出的水的性质，其眞实性并不比描述那种适合于用眼去看的水的性质，来得差些。能够同任何特定系列的量的变化有关联的，往往不止有一系列的质的变化。而把一个质的系列中的变化，描写为突变时，总是跟着就把和我們在一个具体的情境中所具有的目的有关的一种质的系列，同其它各种质区别开来。喝茶的人看到他的水在蒸汽中蒸发掉会感到沮丧；而医生則能够在蒸汽中恰好象在沸騰的水中一样地消毒他的工具。厨师会因为还没有达到合适的温度可以把水和其它的拼料混和在一起而使勁扭他的手；而搬运工人則可以对一切差异全然沒有感

---

<sup>①</sup> 关于黑格尔对这一例証的論述，參看《邏輯学》，英譯本，第1卷，第339—390页。

觉。质的各种变化全都是同样地客观的；这些变化也可以是全都取决于一个基本系列的量变的。但是，我們却不能想象在一系列的变化中出现一种质的突然性，总是使我們能够作出正当的推論說，这也是被那些其兴趣和注意在于关心其它系列的质变的人，所體驗为突然的东西。

关于质最后說一句話：在我們考察象綠的、硬的、玻璃质的那样一些在空間和時間中具有确定的存在的具体的质的範圍內，談論质的变化和更替，那是有意义的；但是，在质所涉及的不是被經驗到的事物的具体的特征，而是象綠色、結实、玻璃质那样一些使我們能够把这些特征加以整理和分类的定义的範圍內，說那是服从于空間和時間上的变化和更替的，則是不許可的。在两块不同的綠蔭中，並沒有較多或較少綠色的性质(定义)，正如比另一个物体坚硬两倍的一个物体，并不例示着两倍地坚固的結实的性质(定义)一样。忽視这个和特殊同普遍之間的传统区别相符合的区别，就会认为綠色的性质其本身就是綠的，而硬的性质其本身就是硬的<sup>①</sup>。象恩格斯所表述的那种量轉化(轉变)为质的规律，就其声称适用于所有一切的质而言，是违反这种区别的。它抹煞了下面这一事实，即存在这样一类质，对于它，我們只能說或者各种物体例示出它們，或者並沒有例示出它們，而不能說各种物体在某种程度上或其它的程度上包含有它們。

我們必須得出結論說，辯証法的所謂的普遍规律，既不是自然的规律，也不是精神的规律，也不是邏輯的规律。

#### 第四节 作为神話的辯証法

假如迄今为止我們已經確立了任何东西的話，那么，这就是我們

---

① 关于对这种区别的細致推敲，参看杜威：《特征与特性：种与类(Characteristics and Characters: Kinds and Classes)》，《哲学杂志》，第10号，1936年5月7日。

已經証明了：辯証法能应用于自然界的唯一意义，就是它的作为科学方法的节略了的同义語的那种意义。而为了証实这个結論，我們只要問一下否认这一結論的那些人，讓他們指出单单一个由辯証的方法所发现的或可以用辯証的方法来加以解释的，而不能为科学方法的規則所更加簡明地加以証明的認識問題就行了。作为一个附加的任务，我們还可以向他們提出这样的挑战，那就是：讓他們把现代科学的发现翻譯成辯証法的語言，并把这样地得出来的各种命題的結構，同科学为获得新知識而提出的那些命題的能証实性、簡朴性、系統联系性和正确性相比較一下。如果在上述条款的分析中，辯証法的各个基本規律，被认为是辯証法概念的主要东西，那么，能否作出任何翻譯，是可疑的，因為我們已經看到，这些規律违反了邏輯、科学方法的基本原則，而且处处违反了首尾一貫的造句法的基本原則。

如果有人断言辯証法是科学方法的理論，那么，它的“規律”就会不是自然界的規律，而是正确的科学程序的規則。但是，这些規則的語言，却說明了它們是一些把任何种类——不論是科学的还是不科学的、正确的还是不正确的——的程序，都描述成为同样地好或同样地坏的規則。而且妄想成为头等的发现方法和証明方法——象辯証法的信仰者們声称它是这种方法那样——这也不是任何科学方法理論的本份。

那些把辯証的方法解释成为被带到了批判的自觉性的科学方法的人，在接受恩格斯为这种学說所捏造出来的历史起源时，必須小心謹慎。这并不是指他的关于希腊哲学家們的原始的辯証方法的引証，虽然甚至就在这里，他們的哲学的明显的不科学性质，以及在他們那个时代象我們所理解那样的实验科学的缺乏，就使得这种祖宗家系的存在，多少有点曖昧含糊。上面所說的捏造是指：恩格斯特別企图从刻卜勒到浪漫派自然哲学家（歌德、倭鏗、屈里佛兰納斯和其它人），通过他們到黑格尔，又从黑格尔到现代的辯証唯物主义，而不是从伽利略到牛頓，再到现代的自然科学，去引出辯証法起源的一条直綫。恩格斯贊許地引証了黑格尔的主张，认为天体力学的真正奠

基人是刻卜勒、而不是牛頓，认为牛頓是一个归纳法的驴子 (Induktionsezel)<sup>①</sup>，认为现代科学家跟黑格尔学习仍然是有益的，并且毫不隱諱地把神秘怪誕的幻想家——他們的作品是神学和科学的混合物——引为辯証唯物主义的激励人們的先驅。正是他們，而不是伽利略、牛頓、拉不拉斯，是伟大的“乌托邦主义者”。“自然哲学家对自觉的辯証法的自然科学的关系，是和乌托邦主义者对于近代共产主义的关系一样的”(《反杜林論》，第16页)<sup>②</sup>。

毋須否认，浪漫派自然哲学家触及了某些有关进化和磁力的观念——在以后，这些观念以更加科学的形态发展起来——但是，这些观念却具有侥幸的預感(lucky hunches)性质，而且同他們的直觉的方法以及他們的不可思議的唯心主义毫无邏輯联系。

假如辯証的方法是科学方法的別名，那么，对于它的普遍性問題就必须理解为：科学方法是可以普遍地适用的嗎？对此的回答是，对于一切事件都能够从科学上来进行探討，虽然并不能由此得出結論說，任何能够从科学上来加以探討的东西，都将成为一种科学。那得取决于所包含的題材的复杂性，所观察的现象中的規則性的程度，以及受科学团体支配的实际資源。马克思认为科学方法是获得和証实新知識的唯一地有效的方法，而且认为，說在事物或人类精神的結構中，不存在有妨碍人們的科学研究的固有障碍，这是不可爭辯的。但是，他的承认科学方法是扩展和証明知識的唯一正确的方法，却一点也不証明下面这种荒唐主张是对的，这种主张就是：认为马克思(或恩格斯)預料到了由于应用科学方法而接着发生的結果。

象宗教的基要論的信徒們，在每一个新的科学发现中都看到了某一个聖經題目的証实那样，某些正統派的辯証唯物主义者們，也在现代科学的发展中，看到了奠基創始人的学說的进一步的証实。因

---

① 《辯証法与自然》，前引，第152页。〔参看《自然辯証法》，人民出版社1962年版，第168页。——譯者〕

② 参看《反杜林論》，人民出版社1961年版，第8页。——譯者

此,例如 J. D. 貝爾納<sup>①</sup>就斷言:“从相对性的力学以来,运动和质量就已经成为相等的了。这个要求全盘洗炼迈克尔逊(Michaelson)的数学方法的、并为爱因斯坦的数学天才在二十世纪加以証明的結論,是马克思和恩格斯在十九世纪中叶以前就已经从原則上把握住了的”<sup>②</sup>。对于这种观点來說,非常奇怪的是爱因斯坦本人对恩格斯的《辯証法与自然》的評論,在伯恩施坦把〔恩格斯这本书的〕手稿送交他的时候,爱因斯坦答道:“无论从现代物理学的观点来看,还是从物理学的历史来看,它的内容都是没有任何特別的趣味的”<sup>③④</sup>。

約翰·斯德來契(John Strachey)先生——他的关于科学方法和哲学的知識,仅仅等于他的把他所沒有理介的事情加以武断化的臆測——认为恩格斯以一种惊人的方式預測到了弗洛伊德的发现。因而他接着就說道,精神分析学的各种发现,“为辯証唯物主义所已经获得的有效性提供了最惊人的証实”,好象辯証唯物主义是一种特殊的心理学上的假設似的<sup>⑤</sup>。在一切主张中最放肆的主张,是由 J. B. S. 霍耳登<sup>⑥</sup>在最近的著作中,特別在他为《辯証法与自然》一书英譯本所作的导言中,所提出来的。

假如把辯証法加以恰当的理解的話,那么,它无非是科学方法而已,这样,在辯証法适用于历史学和社会学的領域的时候,它就是在那

---

① John Desmond Bernal (1901— ), 英国物理学家,教授。——譯者

② 《辯証唯物主义諸方面》,伦敦,1934年版,第101页。

③ 李亚山諾夫所引:《马克思恩格斯文庫》,第2卷,第141页。

④ 应当指出,杜林在关于空間和時間的本质的基本問題上所預见到的发展,要比恩格斯精確得多,恩格斯以一种曖昧的方式贊同牛頓的絕對的空間和時間的理論。爱因斯坦大大地受惠于馬赫的关于空間和時間的合理概念,而不是受惠于他的科学理論。而馬赫則在他的《力学》中非常豪爽地感謝杜林,特別感謝杜林的批判著作(英譯本,第XI页)。

⑤ 參看他为奧斯勞的《弗洛伊德和马克思》一书所作的导言,一个辯証的研究,伦敦和紐約1977年版。

⑥ John Hurdon Sanderson Haldane (1892— ), 英国科学家。——譯者

个特定的领域中运用科学方法的一个名称。恩格斯就是凭科学方法的名义，来对那种把历史学和心理学归结为物理学的企图提出抗议的。“終有一天我們一定可以用实验的方法把思维归结为脑子中的分子的和化学的运动；但是难道这就把思维的本质包括无遗了吗？”（同上，第167页）<sup>①</sup>这并不是說，如果没有某种分子运动的存在，思维也是可能的，而是說：这种运动是为它和无思想的有机体以及无机物所共有的。因此，它就不能象一个说明思维的特殊性质的性质或本质的线索那样地起作用。再者，恩格斯也是凭科学的名义来抗议把历史学归结为生物学的。在达尔文之后成为一个囊括一切的解释原则的“生存斗争”，甚至作为一个纯粹的生物学的范畴，也是十分可疑的，因为在自然界中，除了斗争之外，还存在有其它的东西，但是，当生存斗争适用于历史学的时候，恩格斯說，它忽略了这样一个事实，即：人在其生产、而不仅是搜集生活资料这件事情上，是同其它的动物相区别的。这些区别是服从于其它的规律和記述的。“因此，把动物社会的生物学规律直接搬到人类社会中来而不加以进一步的限制，那是不行的”（第191页）<sup>②</sup>。

有时，人們认为：辩证法是糾正科学家們在其漫游到他們的专门兴趣以外的领域中去的时候所陷入的錯誤的方法。但是，明显的是，这样地犯下的錯誤，是由于违反科学方法的结果，因而并不需要引用任何其它的方法，就能够加以糾正。而那些认为辩证法是某种不同于科学方法的东西的人，他們所犯的錯誤，其厉害并不亚于唯心主义的科学家所犯的那些錯誤，而且还更加无趣。

所以，我們得出結論說，辩证的方法，只有在其被理解为是科学方法的同义語时，才能声称有意义和正确性；而既然在其传统的公式中，辩证法为許多使人誤解的和錯誤的概念所困扰着，那么，如果抛弃辩证法这个用語，它就会更有助于清淅的思维；而保留这个用語，

---

① 参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第207页。——譯者

② 参看同上书，第263页。——譯者

則会酿成一种神秘的自然哲学，为“双重真理”的学說——一种是通常的、科学的和俗世的真理，另一种則是神秘的、“辯証的”和“更高的”真理——准备道路；而最后，它还鼓励了一种易于导致检查、命令和迫害科学家的态度<sup>①</sup>。

在把能够赋予辯証的方法的唯一明智的意义，同科学方法等同起来的时候，这并不含有这样的意思，即已經非常清楚地规定了科学方法的本质，以致在涉及到它的全部原則的問題上，都存在有普遍的意见一致。在某些問題上，特別在那些包含有归納法和盖然性的問題上——更不用說意义与証明——还存在着大量的意见分歧。甚至可能是这样：每一种有系統的科学方法理論都涉及到某些“形而上学的”前提，不論这些前提是什么。但是，作为与傳統的辯証法有所不同的科学的哲学，不仅是从对科学程序的反映中产生出来的，它还在它同那些程序的关系的效果中受到它的檢驗。为了証明它的那些为它所加之于認識和理解中去的主张是正当的，它就必須提出一个关于这些程序的首尾一貫的說明，或者必須使人注意和排除为通告科学发现而作的陈述中的不一致之处，或者必須把科学解释成同社会生活和經驗的其它方面有关系的一种人类事业。簡言之，它至少要能够做到：避免用那些永远被人們記住是唯心主义的形而上学的錯誤，去感染科学的精神。从历史上和从分析上說来，相信自然辯証法，这是从普罗提諾到黑格尔的每一种形而上学唯心主义体系的中心学說。盛行于今天的辯証唯物主义的差不多每一个变种，都是由有政治动机的形而上学唯心主义在现代科学的肌体上所产的私生子。

## 第五节 附录：爱因斯坦論恩格斯

我們已經引証了爱因斯坦在致伯恩施坦的信中所提到的对恩格

---

<sup>①</sup> 关于辯証法这个概念在现代俄国的科学和哲学中所起的有害作用的說明，參看罗森塔尔(J. Rosenthal):《在苏联的哲学战线上》，1936年12月号《现代月刊》，以及以后的刊物。

斯的科学手稿的评价,这不是用权威来解决任何问题,而是指出它們給予一个大科学家以怎样的印象,而这个大科学家对于恩格斯的社会观点的比較民主的諸方面,并不是缺乏同情的。甚至即使爱因斯坦的评价不是这样的话,我們对于恩格斯的思想的批判,其效力也仍然是不受影响的。但是,非常明显的是,辯証唯物主义者却是很重視爱因斯坦的评价的。他們中間的一个斯特魯伊克(D. J. Struik)甚至于竟用这样一种方式来引証爱因斯坦,以至暗示說,爱因斯坦认为恩格斯的《辯証法与自然》具有非常重大的意义,而公然隱匿了爱因斯坦认为它在科学上的无价值性的评价(《科学的哲学》,第1卷,第123页)。

而其它的斯大林主义者,在他們不是采用这种露骨的歪曲手段的时候,便散播这样一种传说,那就是:伯恩施坦拿給爱因斯坦看的,并不是[恩格斯的自然辯証法的]全部手稿,而只不过是公认沒有价值的关于电的那个片断。最近的斯大林主义者霍耳登在其为《辯証法与自然》一书新近的英譯本所作的导言中,复述了这个故事。霍耳登——甚至在战争的悲惨日子里,他还认真地供认說,他曾經用閱讀列宁著作的办法来治疗他自己的胃炎,从而引起了两个大陆上的嘻笑——承认恩格斯犯了某些严重的錯誤。然而,他爭辯說,如果恩格斯能够完成并发表他的手稿的話,那么,他是会糾正所有这一切錯誤的;而甚至即使他沒有糾正这些錯誤,其中的某些錯誤,对于科学來說也还是极端地有益的。他补充說:“当人們提出所有这样一些批評的时候,下面这件事情是令人惊奇的,即恩格斯怎么会預測到在他写作之后的六十年中科学的发展……如果人們更加熟悉恩格斯的思想方法的話,那么,对于在最近三十年中所发生的、我們在物理学上的思想的变化[爱因斯坦、普朗克,等等],就会觉得很平滑流畅的了”。

所以,知道一下爱德华·伯恩施坦于1929年在柏林对现在的作者(指胡克本人——譯者)所作的說明,即:爱因斯坦真的看到了并評價了全部手稿,这并不是沒有意思的。伯恩施坦的这个說明是为来



自爱因斯坦教授本人的一封信所証实了的，现在把这封信的譯文附上(經由爱因斯坦的許可而轉載的)。

亲爱的胡克教授：

爱德华·伯恩施坦把全部手稿交給我使用。我的評語是指整个手稿而言的。我坚信恩格斯本人如果能够看到，在这样长的時間之后，他所作的謙遜的努力竟被认为有如此巨大的重要性，他会觉得这是可笑的。

A. 爱因斯坦謹启

普林斯顿，新泽西州

1940年6月17日

## 第十章 科学和新蒙昧主义

### 第一节 科学和社会意識

最近几年有趣的文化现象之一便是英美各国科学界人士对当代各种决定性的社会問題方面有了觉醒。他們越来越开始了解：他們的科学事业，以及在某种程度上，科学研究的方向都是要看在他們实验室之外各种事件变得怎样而定。科学程序所不可缺少的合作自由和应用理智的理想，越来越被提出来作为对于一种值得向往的社会秩序的标准。这种兴趣的轉变方向，其最为重要的原因就是法西斯主义在国外的兴起和它在国内的威胁。象美国的杜威，英国的罗素和霍格本<sup>①</sup> 那样的人們的著作，也不是沒有影响的。

如曾經被料及的，各种政治集团对打进和組織科学家們的社会意識未曾有何放松。这些集团中在英国和美国最大声叫嚣的便是共产党和它們公开和秘密的同路人。在英国，以及較小程度上在法国，已成功地把某些著名人士吸引到这种色彩上来，其中可以提到李約瑟<sup>②</sup>，J. B. S. 霍耳登，贝尔納和哈·勒維<sup>③</sup>。他們都以强烈的和值得贊美的热情来着手使科学的专家意識到自己的社会責任。在这一点上，他們甚至應該受到那些并不共同承担他們特殊的政治义务的人們的支持。但不幸这不是他們唯一的活動，也不是最受到重視的任务。同一种对科学家們要求改正他們社会方面的近視的呼吁相联

---

① Lancelot Thomas Hogben (1895— ), 英国著名的生物学家和作家。——譯者

② Joseph Needham (1900— ), 英国生物化学家，曾任英中友协主席。——譯者

③ Hyman Levy (1889— ), 英国数学家。——譯者

結的，有其它两件事：(1)对苏联科学生活的歌頌；以及(2)企图爭取科学家們来接受一种哲学的宇宙观，即正統派辯証唯物主义的形而上学，硬說它是使社会主义的理想成为正确的。

在这一章中我所首先关心的便是这一派人认为接受社会主义就必然也須加以接受的那些奇特的形而上学的观点，——这些观点曾导致当代哲学中某些最突出的高度无意义的表现。这些观点都是以马克思主义和社会主义的名义提出来的，结果是使得它們傾向于把早已認識其社会責任的、有批判精神的人弄得对整个社会主义运动抱有偏見，并使別的一些人陷于混乱。

在探討这新的“科学的哲学”之前，我想先对第一点——对苏联科学生活的歌頌——說几句话。如果有什么东西給与这种运动一种叫人看来是犬儒式地漫不在乎的不誠实的神气的話，那末这就是它談到在德国、意大利、英国——其实是在世界上任何地方——抑制科学精神方面的雄辯，以及它对于在苏俄无情地消灭在政治上拒絕遵从的科学家，或消灭与共产党路綫抵触的科学家完全保持緘默。

随着苏維埃-納粹条約的簽訂，甚至对法西斯国家中压制思想的批評也停止了。整个責罵的重点是針對着各民主国家中的违犯科学自由。尽管这些违犯是可悲的，但同德国和苏联对政治上非正統派的科学家所强加的絕對的文化恐怖手段相比較，那它們就显得是小巫见大巫了。

自从十月革命以来，俄国共产党在文化和科学战綫上的路綫曾有好几次的改变。改变的决定性原因始終是出于对内和对外的政治考虑，因为根据正統派共产主义的信仰，科学理論在政治上不是中立的。随着政治路綫上的每一次重大改变，就对科学作一次检查，以便确定什么是安全的和什么是危险的。在早先的年代里，爱因斯坦的理論曾因为它的所謂哲学唯心主义而受到尖銳的批判。过了几年之后，又可能不把它斥責为一种资产阶级的唯心主义而加以接受了。今天，爱因斯坦否认空間和時間的无限性的观点又再度被攻击为“反革命的资产阶级的意識形态”<sup>①</sup>。

每当党的路线一改变，在一切教育机构之中就对不遵从改变的人们加以清洗。不论是交互地接受和拒绝托·亨·摩尔根<sup>②</sup>在生物学上的见解，还是在历史观中强调一种或另一种的因素，其后果就是成百的人被夺去他们的职位和生計，而且往往夺去他们的自由，而在頑固不改的情况中甚至丧失他们的生命。俄国的政治領袖們对应用科学是极为热切的。意大利和德国的政治領袖們也是一样。但是科学的脾气既不同于应用科学，也比它更为根本。而且根据苏联自己的发言人所称，苏联的国家哲学既然扩展到一切的文化部门，所以談俄国科学研究的自由是一种厚臉皮的欺詐。它是自称俄国是一个民主国家那种說法的对应物。

这种說法能有多么无耻，可以用下列例証来作說明：1938年夏季号《科学与社会》季刊在篇首发表須格里斯特<sup>③</sup>的《科学和民主》一文，在其极端肤浅的分析中，就以科学在俄国人生活中所起的作用和所謂科学的探究精神的普及为由而对苏联大加吹捧。接着有另外一篇为一个法国斯大林主义者乔奇·弗里德曼(Georges Friedman)所写的《苏联的反对形式主义》的文章，在其中便以最信口开河的方式承认，共产党的代表們把他們的路线强加到从哲学到建筑学的一切文化方面，仿佛那是理所当然的事情。在別的一些国家中，科学的研究自由意味着科学工作者在本行中准許通过自由运用批判方法得到他們自己的結論，而不受宗教当局或政治当局的阻挠或妨碍。在俄国，只有当其所达到的結論与統治党相一致的时候才許有这样的自由。举例來說，不久以前，俄国的历史家們就奉命对教科书作慣常的修改，以适合如共产党領袖們所解释的时代需要。当这件工作做

---

① 《苏联天文学杂志》，1928年12月号。同时参閱喜尔教授(A. V. Hill)在《新政治家和民族》周刊，1940年1月27日一期中論俄国科学状况的文章。

② Thomas Hunt Morgan (1866—1945)，美国生物学家。——譯者

③ Henry Ernest Sigerist (1891—1957)，瑞士的医学史家，先在德国任来比錫大学教授，1932年起至美国約翰霍浦金大学任教授，1952年曾至英国伦敦大学讲学。——譯者

完的时候，在《真理报》上出现了一种严厉的批评，反对这又规定要那，而且仿佛命令就是命令不成问题似的，还加上下列的一段话：“贯穿着现代史教科书的路线就必须是这样”。这种批评是由斯大林和他的两个政治上的部属署名的<sup>①</sup>。每当我们听到有人在别的一些国家中反对这种作法，而对俄国类似的和甚至更坏的事情就保持缄默或企图把这些事情掩饰过去的时候，我们就有一切的权利来对他们的真诚提出疑问。不管他们可能对别的什么发生兴趣，他们对于科学上的研究自由是不感兴趣的。

## 第二节 新 宗 规

斯大林主义的科学上的新祭司们带给他们的科学家同事们的新宗规是既不清楚，又不统一，也和它本身不一致的。他们全都大肆玩弄辩证法或辩证方法，但是他们之中没有人明白究竟辩证方法是什么，以及它同科学方法是怎样区别的。辩证方法不仅仅是一种对科学方法性质的解释，因为与辩证方法相适应的还有一种普遍的客观辩证法。但是照这种见解看来，科学方法的客观所指也是自然界、社会 and 心灵中的辩证法。那末，辩证方法同科学方法在对待二者的客观方面又是怎样区别的呢？在正统的辩证唯物主义者的著作中对这个问题的任何答复，不是导致那种无害的见解，说辩证方法就是研究关于社会的科学的历史的科学方法，便是导致这样的陈述，说科学方法和辩证方法既是相同的，又是不相同的，虽然它们在哪些方面是相同的或不相同的，却没有被详细确定下来。这后一种的特征表述被承认是矛盾的，但本性就是这样！

矛盾要是不被认为是一种妨碍，而被认为是一种优点，就没有希望来对辩证法或辩证方法的性质作出一种在形式上明确的陈述。那末，检查一下辩证唯物主义哲学所想要完成的是什么，也许将会有所裨益的。这种哲学始终提出两种主张。它断言，（一）它不仅是与科

---

① 转载于《国际文学》英文版（莫斯科），1937年第9号，第53—54页。

学的事实相容的,而且还鼓舞科学上的新的进步。这样,就有一个法国的生物学家普雷南(Prenant)在他所著《生物学和马克思主义》一书中断言,马克思主义的哲学同一切也同样与科学相容的别种哲学不同,它能“提供那些可能导致生物学上新的进步的可靠而有效的暂行假设”。<sup>①</sup>生物化学家李約瑟在同书的序言中肯定说,这一点在他自己的研究部门中也是正确的。約·柏·桑·霍耳登在软弱地答复一个批评家时坚持说,他最近在遗传学上的很多著作“都是受到了我逐渐增长着的辩证唯物主义的知識所鼓舞”。<sup>②</sup>结晶学者贝尔納承认,“要提出例子来是极为困难的……但是拿我自己的經驗来说,我发现马克思主义的方法对于达到新的概念是非常宝贵的”。<sup>③</sup>

第二个主张(二)是我们由于对自然和社会运用了辩证方法,便赢得了看出社会主义是不可避免的那种卓见。可以作許多的引証,我們只要提出其中的两个就够了。李約瑟写道:“我們所期待的并为之而工作的較高組織阶段,在其背后有着进化的全部权威。如希波利特<sup>④</sup>从前所說过的,恶魔可以反抗宇宙的变化过程。但最后的胜利将不属于他”。<sup>⑤</sup>而比較少用神学語言的哈·勒維,則在立下一种他自称既普遍而又客观的定性规律(qualitative law)之后,坚决认为:“我們的定性规律所显然預示的,无非是不可避免性和变化的性质,以及我們人类将不可避免地造成变化”。<sup>⑥</sup>

我們且来对这两个主张作一检查。

### 第三节 布丁的証明

(甲)科学上的那些发现如果真的是科学家們改信辩证唯物主义的結果,那末一切对新知識的成长发生兴趣的人就都有責任来迫使做实际工作的科学家来注意它了。有些科学家曾証明他們甚至不能下适当定义的一种辩证法原則是有丰富成果的这一事实,就如同从刻卜勒到巴士德那些甚至更大的科学家,作証說某种形而上学的和宗教的信仰曾引导他們得到有成果的假设和发现一样,并不是它确有成果的証据。其实,即使那些自称受这种哲学所鼓舞的人,是

否相信在他们的哲学和他们的发现之间有一种必然的联系，甚至也是不清楚的。霍耳登写道：“我并不主张，不研究恩格斯的著作就不能取得这些结果。我指出的仅仅是：没有这样的一种研究就没有达到这些结果……”。很可能在这里所有的只是一种 *post hoc propter hoc*。<sup>①</sup> 当然，所以以上提到的科学家都在掌握这种哲学以前就已作出了一些发现。而且他们大抵会承认，即使在他们的哲学上改变信仰之后，也还有很多的科学问题他们没有能解决。这样，在接受辩证唯物主义和发现新的科学真理之间，充其量也只有极微薄的证据，证明其间有任何积极的相互联系，就不说有重要意义的联系了。

在科学史上，如果不是最多的话，也有许多受着科学以外的哲学所鼓舞的主要人物，自称他们所信奉的一套形而上学的原则是与霍耳登等人所信奉的十分不同的，这是一个历史记录的问题。

霍耳登在他们那种情况中会作些什么呢？他不会否认，他们意识到一种有重要意义的联系，这是一种事实，但是他会要求提出其它的证据，证明他们的形而上学的、宗教的或心理学的假定有他们所称的启发性价值。我们建议对霍耳登也就用恰恰同样的方式来进行。如果我们要求为他的辩证唯物主义哲学对于他的科学工作所发生的逻辑上相关的影响提出证据的话，我们发现些什么呢？

我们发现他为我们指出的、并在他改信辩证唯物主义之后所进行的工作，在原则上并不同他在改变信仰以前所进行的工作有何区

① 见该书英译本，第 xix 页。

② 见《科学与社会》，第 2 卷，第 229 页。

③ 同上书，第 2 卷，第 64 页。

④ Hippolytus，是希腊传说中雅典国王 Theseus 的儿子，因被诬告奸其继母而被害。——译者

⑤ 见《现代季刊》，伦敦（1938 年），第 1 卷，第 1 号，第 50 页。

⑥ 见《现代人的一种哲学》，伦敦 1938 年版，第 215 页。

⑦ 意谓“在此之后，所以因此之故”，即以事件在时间上的先后发生作为其因果联系的根据的一种错误的推论方法。——译者

九  
別，而同他最近著作中所表明理論相反的結論却與他所說的辯證唯物主義的信條完全可以相容，而且如果所得出的與霍耳登所不相同的結論是站不住腳的話，那是因為這些結論違反了科學方法上的一些慣用的原則，而不是由於“否定之否定”那種辯證規律。而且，十分奇怪的是，他所發表的有些關於社會問題的意见就象其他的“唯心主義”科學家在這方面所說的外行話一樣沒有根據，而難以和同樣為他所接受的历史唯物主義理論相一致。

霍耳登為我們指出的工作，是一種對歐洲各王室的血友病的研究<sup>①</sup>。他遵循着其他研究者慣常的處理法和資料，這些他認為就其本身所及範圍內來說是正確的。“但這是不辯證的”。為什麼呢？因為它假定了血友病發生的頻率不是在減少，而並沒有說明怎樣保持補充。霍耳登的解釋是：補充是由突變的過程來保持的。他根據英國血友病患者相對的頻率而使用外推法，斷言在每個世代中每五萬個對血液凝結來說正常的基因中必有一個變成血友病的基因。阻止它擴散的是自然選擇。“這樣一來血友病的實際頻率代表着突變和自然選擇的對立過程之間的一種平衡”。

林  
在這一切之中，辯證唯物主義是從哪里進來的呢？霍耳登在假定某些資料，以及在血友病的起源和復發問題中有令人感興趣的東西時，所援引的是現代生物學上一項眾所公認的原則。這絲毫也不是要貶低霍耳登的科學成就，就正如批評愛丁頓<sup>②</sup>和瓊斯<sup>③</sup>在哲學上的笨拙，並不是要對他們在科學上的卓越地位提出爭論一樣。而且，還必須指出，霍耳登遠沒有解決問題，只是以十分有限的資料為根據提出了一項假設，而並沒有指明能期待進一步的實驗會發現什麼。而他似乎要最着重指出的東西，即他已發表了“關於人類基因突

① 見《現代季刊》，倫敦，第1卷，第2號，第129—138頁。

② Sir Arthur Stanley Eddington (1882—1944)，英國天文學家、物理學家。——譯者

③ Sir James Hopwood Jeans (1877—1946)，英國物理學家、天文學家、著作家。——譯者



变率的最初的严肃估计”，其实是从它现时的频率的相当武断的初步估计出发而作出的一种简单而极冒险的归纳。但是我所关心的，不是提出这些和其它许多问题，在我看来这些问题都是在达到霍耳登的结论的途中所存在的困难。十分可能，这一切的异议，结果都将显出是完全没有根据的。然而，清楚的是霍耳登的那些结论将按照它们满足遗传学上已确立的科学理论和实践的要求的程度而被接受或拒绝。他的辩证公式是与他的分析在任何地方都不相干的。

他的哲学也未能使他防止他最近若干著作中所充满的某种混乱。这样，他似乎以为说“我们不了解突变过程的性质”就等于说突变“是一种无法控制的事件”。有很多事物，我们不“了解”它们的性质，但我们却是能够很容易地加以控制的。霍耳登本人在另外一点上就断言：即使是现在也还丝毫不明白，为什么冰在摄氏零度融化<sup>①</sup>；但这当然是可以控制的。他又写道：“如果不定原则是对的，它〔突变〕是照它的本性就不可能为人所控制的”<sup>②</sup>，当他这样说时，很难明白不定原则同它有什么相干，特别是考虑到霍耳登在他另一近著<sup>③</sup>中，提到人们已产生出新的物种这一事实，就更难明白。说我们在目前不可能控制人类基因中的突变，那是为科学的证据所证明的。说这些突变照它们的本性就是不可能加以控制的，这也许是辩证的，但这就越出于证据之外。

霍耳登从他的研究所得出的社会和历史方面的结论，甚至更少能叫人接受的东西。照他所写的，仿佛血友病这种疾患是一种“可以断种的”特质，而对于欧洲各国的君主在选择未来国王的母亲时不作更大的注意着实感到愤慨。他抱怨那个固执的维多利亚时代把遗传的不愉快事实掩藏起来；抱怨一个君王出卖了人民而不去改正“1818年的爱德华即肯特公爵的睾丸中一个细胞核的突变”的后

---

① 见《科学和社会》，第2期，第240页。

② 见《现代季刊》，伦敦，第2期，第482页。

③ 见《科学和社会》，第1期，第482页。

果——在欧洲各国王室中患血友病的最初起源。即使对血友病的病媒强制絕育曾經是有效的，他对于威斯特敏斯特<sup>①</sup> 卫生部的医官是否愿意为維多利亞女王和她的女儿們——未来的德国女皇，未来的黑塞（Hesse）、石勒斯威格-霍耳斯坦（Schleswig-Holstein）和符騰堡（Battenberg）的王妃們，以及未来的亚吉耳（Argyll）公爵夫人——强迫实施絕育，也是坦率地不相信的。霍耳登的这些观点，对于一个任性的主张人种改良的托利党人，比对一个科学的社会主义者要更为适宜。我不是打算来討論这些观点，而只是把它們作为辯証唯物主义或人民陣綫主义的突变加以拒斥。

但是霍耳登关于血友病曾在最近的欧洲历史上起戏剧性的作用，以及維多利亞女王这个上述爱德华的女儿曾“对引起俄国和西班牙的革命起过一种較小而并非微不足道的作用”<sup>②</sup>，以及关于“国王和他們的顧問人員方面多少具有更为唯物主义的見地，也許就会使历史的进程发生变化”的論証，却需要加以討論。因为这种論証显出对形成西欧历史方面起支配作用的社会力量有一种异想天开的誤解，也显出一种与科学地探求各种近因不相容的因果推論的典型。我們可以用同样的邏輯来証明：維多利亞女王的生存既然依靠着一长列的祖先，直到那长毛的猿猴的亲族，那末他們对于引起俄国和西班牙的革命也就全都不是起着微不足道的作用的。

霍耳登为了給这种历史唯物主义理論的“科学的”附属物甚至一种似乎有理的外貌，便被迫在他进行过程中捏造他的一些事实。在1917年3月之后，他說：“亚历克賽是一个血友病患者的事实一定不利于他在他父亲被廢黜时承袭皇位的建議”，仿佛亚历克賽的即位会有絲毫防止俄国革命的作用似的。在1931年，西班牙由于被廢黜的阿耳丰苏十三世（Alfonso XIII）的儿子是一个血友病患者，这“就毫无疑问地使温和派保皇党人更难提出由太子来代替现时統治的君

---

① 按 Westminster 是英国政府所在地。——譯者

② 重点是我加的。——胡克

主”。毫无証据可以証明这样的考虑对俄国或西班牙的各种事件的进展有什么重要的影响。霍耳登把他的那些生物学原則扩展到历史上的作法，同社会-达尔文主义者把生物学原則扩展到社会上的企图是毫无二致的。如果辯証唯物主义曾把霍耳登导向这样輕率而显然錯誤的关于历史过程的观念，就很可以劝告科学家們避开这一种以及类此的神秘主义的理論了。他指出“在目前对于一种导向資本主义下工业經濟成就的性状的遗传我們有若干微薄的証据”，<sup>①</sup>对此我們沒有必要加以討論。如果是有这样的一种基因的話，而且我认为美国的各種研究早已推翻了这种观点，那末我們就必须承认这种基因的发现是受了某些优生学家的反动哲学的鼓舞。霍耳登会允許他們对这种哲学自称具有他对辯証唯物主义所主张的同样的启发意义嗎？

#### 第四节 不可避免性

（乙）辯証唯物主义者曾对现代物理学家們的“唯心主义”大显身手。由于跟着列宁在主观主义和唯心主义之間混淆不清，他們就不能指出这种唯心主义究竟是在于什么。普雷南說：“马克思主义的哲学是唯物主义的：这无非意味着它宣布我們自身以外的世界的存在是不成問題的”<sup>②</sup>，当他这样說时，他的定义就会使許多唯心主义者乃至神学家都变成唯物主义者了。现代物理学家的唯心主义，这好比是他們一切哲学解释的最小公分母，就是相信宇宙是富有意义的这种信念，即相信自然过程不仅仅是支持或制約人类的理想，而且在事物的經緯綫中有某种精神的綫是与人的精神相連續的，如果不是和它完全合一的話。如我們將见到的，辯証唯物主义的科学騎士們的學說，恰恰等于是和这同样的东西，只除了自然和自然辯証法保證着不同的理想——社会主义的理想。

---

① 見《科学与社会》，第1号，第486页。

② 普雷南：《生物学和马克思主义》，第18页。

举例來說，且考慮一下前面所引李約瑟的詞句以及下面一段話的含意：“如果我們看透整個的進化史……我們只能看到組織水平的一種非常緩慢但也十分確實的逐漸上升”。“法西斯主義的哲學違反全部的進化趨勢，而且如果我們可以根据已往來作判斷的話，它會象一切抗拒這種趨勢的其它事物一樣消逝”。因此價值在本性上都是客觀的。自然過程緩慢地然而不可避免地保證着進步組織的出現，并使那些象法西斯主義之類的社會哲學注定要失敗。這就無怪乎不論普雷南還是李約瑟都贊美利·漢德遜<sup>①</sup>的《環境的適應性》一書，它要來證明：“生命，恰恰象我們所知道的，是隱含在宇宙進化之中的”<sup>②</sup>，并證明生命的物質條件，若沒有生命的必然存在，就不可能是它們現在的狀況。

可是從沒有自然就沒有生命這一觀點到給定自然（即無機世界）就必然出現生命和人類生命這一觀點，中間有一個漫長的步驟。而從社會存在受自然過程的制約這一觀點到某種社會理想（我們的）的勝利是為這些過程所包含着的，而某種其他的、敵人的理想則必然被挫敗這一觀念，乃是一個更為漫長的步驟。這樣的觀點只有一種形式的絕對唯心主義才能把持，這種絕對唯心主義主張：既然一切事物是邏輯地為一切事物所包含的，就不可能是任何特殊的事物不是這樣而其它的事物依舊是同樣。在理論上說，我們應當能在邏輯上從那些科學的事實中演繹出那些社會的理想；從存在的東西演繹出好的東西，又從好的東西演繹出存在的東西。這一類型的辯證唯物主義者一下否認他們是漸言一切性質和層次都可以歸結為數量的變化的機械論者；另一下又由於劃分的錯誤，而把在經驗的任何一個層次上出現的一切性質都倒回到自然中去看。

---

① Leon Henderson (1895— ), 美國當代的經濟學家。——譯者

② 見普雷南：《生物學和馬克思主義》，第 81 頁。

## 第五节 辯証的狂想曲

謊言的邏輯要求有另一個謊言來加以支持。一種謬論也是同樣的情況。沒有一種謬論一個辯証唯物主義者不會用來為另一種的謬論作辯護。在哈·勒維的著作中看到這一點是極為痛苦的，他有一個時候是批判這種學說的，但他以後為了政治上的理由，卻投身到這種學說的懷抱中去，甚至也不停下來去答復一下他自己從前對它所提出的那些反對意見。

勒維對社會主義的“不可避免性”的信念是拿他較早的《科學的宇宙》一書中所發展的他自己的孤立理論作為代價去換來的。孤立就是任何一種不管它的周圍聯系、歷史或可能發生的相互作用來加以考察的情境或方面，恰恰就象我們可以考察一架汽油發動機的結構而不去注意它將如何使用一樣。沒有一個孤立的東西會被發見完全孤立於一切事物之外。為了許多目的，我們將必須要考慮它的周圍聯系。我們對它的作為一種孤立事物來看的行为所作的任何預測，是須受其周圍聯系的影響、以及它和其它的自然過程和事件之間的相互作用所引起的校正的。如果我們把社會制度作為一個整體，作為一種孤立於自然的其餘部分的事物來考慮的話，勒維認為可以表明它的規律是驅使人類走向社會主義的（我們在後面對他特殊的社會觀點將有更多的話要說）。十分奇怪的是，勒維雖然確信最後的結果不可避免地要到來，卻斷言達到這種結果有兩條可供選擇的道路：比較簡捷而代價較少的民主道路，以及比較長期而代價較高的法西斯道路。但是不論採取任何道路，社會主義是遲早的事情！一切事物，它的時間、地點和領導，可能都是有條件的，但它的不可避免性卻是無條件的。

我們暫且假定勒維已經證明社會孤立體的結構和動力是這樣，以致它們不僅不可避免地會產生社會主義的技術可能性，而且也會產生那種覺得它值得向往的人類意識、為它而鬥爭的勇氣和贏得戰鬥的智慧。然而，照他自己的原則來說，社會制度不是不受主要不依

賴于社会活动而独立进行的自然过程和宇宙过程的影响的。他怎么知道，象瘟疫、洪水、地震等无数自然界的意外事故，就没有一件会使文明消灭呢？由于什么仁慈的天命，自然将在到达社会主义以前“无所作为”呢？他在某几段中暗示甚至社会的过程也可以导致我们文明的毁灭，就正如过去的文明曾被消灭一样。人们可以笔直地奔向无阶级社会的目标，而却未能达到。然而根据勒維的观点，无论他们后退得怎样远，也无论是怎样再三后退，技术过程的内在辩证法将把他们带到社会主义。即使现时的人种消灭而自然必须发展出另一个人种的话，社会主义也将会来的。恩格斯和他的某些俄国门徒（魯达斯基）暗示它也许会在另一个星球上面。这并不是一个新的见解——在神学上。新的只是这种“不可避免性”的宗教概念——在自然界中不会发生任何将摧残人的最高希望的事物——却在一种反宗教的科学的哲学的掩护下出现。

这种思想方式把勒維帶向一种狂想曲，我们只有在十九世紀初期浪漫主义的自然哲学家们的著作中才能发见与之类似的东西。他在讨论的是引起性质改变的那种不可避免的位相变化中人为的延迟。所談到的該項規律，象一切辩证法的規律一样，是普遍而客观的——可以对自然界和社会同样适用。他写道，“当我们来考虑对社会和政治的变革所提出的反抗的性质时，这种概念的确是十分重要的，但是我们可以首先从我们所业已举出的某些科学的例子中使它得到更为直接的说明”。<sup>①</sup>而他就在以《在位相变化中人为的延迟——机械的法西斯主义》（原文如此！）为题的一节中来考虑这些例子。

拿在液体中运动的一个物体的情况来作例子。如果物体运动得很快，就在它的激动中形成漩渦。假定我們要想阻止漩渦出现。我們就拿一个空心的物体，并用某种方法把它钻几个孔，我們便看到我們能增加物体的速度而不至产生漩渦。但是如果速度增加得过多的话，那末“最后尽管使用了这种人为的技巧，离物体边缘较远的那

---

① 见普雷南：《生物学和马克思主义》，第125页。

些流体层仍激起汹涌的现象。这种人为的技巧只是延迟了一种不可避免的过程而已”。

法西斯主义是迟早要在自然界被击败的，就如同它在社会中要被击败一样！

但是要注意。汹涌的现象只是在超过了某种速度之后，并在物体边缘之外的地点发生的。我们是不是也不可避免地必须超过这种速度，而且在物体边缘之外发生的汹涌现象也一定不可避免地会影响这种过程在应用于工业上时的效用呢？显然不是这样。此外，关于这些限制方面，究竟什么东西是人为的呢？当它们是在自然界中发生的时候，就象它们有时所发生的那样，它们恰恰同其限制的对象一样是自然的；而当它们在社会中发生的时候，它们也恰恰同其它的社会过程一样是自然的。确确实实，是机械的法西斯主义！看起来会好象全部应用科学都是由对自然过程强加“人为的”限制构成的。根据勒维的观点，也会出现这样一种称作生物学法西斯主义的东西，利用人为的防腐剂“来延迟食品和水果从营养期转变为有毒期”。事实上，我大为怀疑，根据这样的分析，所有卫生保健人员，所有内科医生、护士和各地的医务研究工作者是否都应该被看作一群生物学法西斯主义者了。因为他们难道不都是对疾病的发展和死亡的来袭应用“人为的”限制，运用一种“只是延迟了一种不可避免的过程”的人为技巧吗？一个真正的法西斯主义者可以为他的目的而利用这种神话，比一个社会主义者更加有效得多。

为了指出辩证唯物主义者由于寻求那种以为可以用来为一个政党的纲领作辩护的唯物论的规律而导致荒谬，我们所说的已经够了。但是在结束这一讨论之前，我想更切近地考察一下两本书，它们曾被吹捧为是从辩证唯物主义的立场表现了关于科学和社会问题的全部权威性论述的。那就是已经提过的普雷南的《生物学和马克思主义》和勒维的《一个现代人的哲学》。

## 第六节 辯証法和生物学

(一)普雷南的书是企图从辯証唯物主义的立场来考虑一整个部门，以表明辯証唯物主义“就科学本身的性质來說，是从过去不断地繼續下来、但现在已不怕正視它自己的含义的實驗方法”。很好。那末它和生物学的任何其它合格的考查有什么区别呢？它解决了哪些別处沒有解决的問題，它在實驗的生物学上消除了哪些流行的混乱状态，它又作出了不論哪一种的什么科学进展呢？就我所能见到的來說，撇开某些对生命起源的明明是純思辨的概念，以及与此相关的那些远沒有針對他們在讀者中引起的關鍵問題的有關進化的問題不談，該书除杂有马克思、恩格斯和列宁的引語，并拥护一种粗陋而不相干的形而上学之外，它和其它生物学方面的普通书籍没有什么不同。普雷南认为，他献身于一种批判的實驗方法，而李約瑟則把他的論題用这样的一种方式来解釋，以致暗示普雷南几乎是一个邏輯的經驗主义者。辯証唯物主义“作为科学方法本身的精髓”，不仅帮助生物学家指出究竟哪一种是最好的假設，而且也帮助他“指出哪些問題是毫无意义的，而哪些問題是可以作出答复的”。

然而普雷南在一开头就表明对什么是科学方法有着一个十分古怪的概念。他写道，“如果这本书是好的，那是因为它是一本马克思主义的书，而不是不管马克思主义的。如果它是坏的，那不是因为它马克思主义的，而是因为它是够马克思主义的”。那末，不論是好是坏，这本书必須是对马克思主义的一个貢獻。如果生物学上每一个马克思主义作家都用这种方式来从事著作的話，那末纵然他們的書都写得不好，仍然还会积起一大堆贊成马克思主义的証据。但是，不管怎样，马克思主义究竟同生物学有什么关系呢？普雷南說，他那本书力图“在现代生物学上吸取马克思主义所部分地根据的主要事实”。究竟是马克思主义的哪一部分是根据现代生物学的呢？是階級斗争的学說嗎？历史唯物主义嗎？剩余价值学說嗎？在1849年，马克思和恩格斯就已宣布了他們所有的基本学說——甚至他們哲学



的那些原則也已写在紙上。现代生物学的发展是十多年以后从达尔文开始的。马克思主义究竟过去（或现在）根据哪些生物学上的事实，以致这些事实如果发生疑問就会使马克思主义倒台呢？马克思和恩格斯固然象他們当时最富有科学精神的人們一样，接受了达尔文的和达尔文以后的研究結果。可是他們的許多敌对者也都这样作了。事实上，沒有一条生物学的規律不是同提倡相互对立的社會哲学和政治綱領完全相容的。马克思的历史陈述的証据当到他的历史分析之中去寻找，而不是到物理学、生物学或任何其它的自然科学之中去寻找。普雷南认为马克思的社會和历史的分析都是正确的。他是否以为，如果现代的遺传学以之为根据的孟德尔<sup>①</sup>和德·弗里斯<sup>②</sup>后来的划时代发现沒有完成，上述那种分析便缺乏正确性呢？

对恩格斯在討論生物学时所作的含糊猜測加以贊扬是可怜的，而且有时还出以哄騙的形式。恩格斯也可能作出了某些中肯的猜測（不中肯的猜測几乎沒有被提到）；其他很多不是马克思主义者或辯証唯物主义者的人也会这样。但真相是：恩格斯即使是在达尔文的著作发表之后也还死抱住拉马克<sup>③</sup>的某些关键性见解不放。举例來說，他认为需要有时影响了器官的出现，而且这一类后天获得的变异是遺传的。新的生物-辯証-唯物主义学派沒有一个人竟至于提到这一点，虽然他們利用了恩格斯用以証明他的形而上学怎样富于成果的每一項奥妙难解的提示。他們也沒有讲到这样的事实，即恩格斯的这些观点曾被用来文飾对那些追随托·亨·摩尔根的俄国遺传学家的定期迫害。

人們对渗透在普雷南那本书中的天真、矛盾透頂和对马克思思想的意义的小知真感到吃惊。我对每一項提出一个例証。

（1）普雷南在竭尽全力寻求某种可以証明有理由把“马克思主

---

① Gregor Johann Mendel (1822—1884), 奥地利生物学家。——譯者

② Hugo De Vries (1848—1935), 荷兰生物学家。——譯者

③ Jean-Baptiste Lamarck (1744—1829), 法国博物学家。——譯者

义的生物学”和别的任何一种生物学区别开来的东西时，发表了这样的意见：“马克思主义的生物学不忽视一切事物的统一性，而仍坚持生命现象有它们本身的特征，这些特征必须不要被强迫去符合已知的物理-化学的公式”。<sup>①</sup> 无论在什么地方，曾有过一个生物学家坚决主张，不，甚而至于暗示，生命的各种特征必须要被强迫去符合物理-化学上的规律吗？世界上不会有一个生物学家不同意普雷南的这一陈述的。问题是：生命的行为究竟哪些方面服从物理、化学上的规律，而哪些方面不服从这些规律？马克思主义也就同亨利·乔治主义<sup>②</sup> 或托马斯主义一样不能解决这个问题，而只能由科学家的实验活动来解决。

(2) 辩证思想乃是“就其本性来说——科学方法的精髓”。李约瑟是这样，普雷南也是这样。但是瞧吧！我们发现有这样一种东西，作为逻辑思想，它不是辩证的，而科学家却往往用得正确。物理学家有时可以既是逻辑的又是科学的；但生物学家就不是这样。为什么呢？因为物理学家“必须时时同那些仅是相对地不稳定的对象打交道”。但是“在生物学上纯粹逻辑思想的欠缺”是由于这一事实，即“这种形式的思想照它的本性就总是不考虑那正是生命的本质的东西——运动”。<sup>③</sup> 物理学家所研究的是物质而不是以运动为其本质的生命。因此，他可以是逻辑的而不是辩证的，也还能是一个好的科学家。而物质，它的本质是什么呢？普雷南用一段引自恩格斯的话来答复说：“运动是物质存在的方式”。

现在一切事情都很清楚了。以不矛盾律为指南的逻辑思想，不可能正确对待运动。物理学家所研究的物质，其存在的方式就是运动。然而物理学家能正确地运用逻辑的思想。上面三句话中任何两

---

① 普雷南：《生物学和马克思主义》，第62页，着重点是原有的。

② 按这指的是 Henry George (1839—1897)，主张通过土地税使地租归入国库，从而为人民谋福利，摆脱群众贫困的一种反动学说。——译者

③ 普雷南：《生物学和马克思主义》，第58—59页。

句都必然蘊涵着和第三句相矛盾的东西。还能有比这更为明显的自身不一致嗎？显然困难不是在于普雷南的思想过程，因为其根源在于，如他的辯証唯物主义同道所教我們相信的，宇宙是矛盾的这一事实。宇宙不仅保証人的最高理想，而且也保証他在邏輯上的錯誤。

(3) 在以这样毫无顾忌的放任态度违犯邏輯和科学方法原則的地方，我們发现对待马克思思想的主要信条的态度也同样漫不在乎，那就不足为奇了。普雷南在論人类社会起源的一章結束时，对“野蛮游牧部落的原始共产主义”通过氏族社会以及“它随着出现阶级而不可避免的瓦解”的史前历史作了一个簡略的概述。他承认这部分地是假設性的，各地的发展也許不都是一致的。他又說：“但重要的事情是：人类社会从一开始到现时为止，都是在它同自然界的物质关系的經常而根本的影响下进化的。这就是历史唯物主义的基本原則”。<sup>①</sup>从马克思的卓见降至地理史观那种簡單化观点，这是怎样的一种墮落啊！这样，从奴隶制度到封建制度，从封建制度到資本主义，从資本主义到德国的希特勒主义和俄国的斯大林主义等等的过渡，就都是根本上由人同自然的物质关系决定的。那是布克耳<sup>②</sup>、泰恩<sup>③</sup>和艾耳斯华司·亨丁頓<sup>④</sup>的余蔭！

## 第七节 辯証法和物理学

(二) 勒維的《一个现代人的哲学》是这一学派最近的作品中最野心勃勃的。在事实上，它完全是一种本体論，因为他的目标是在于找到“一种概括的运动规律”，它的正确性可以从物理学和数学至政治学的一切部门中得到例証說明。这书所引人注意的，便是对挽救勒維曾在过去批判过的正統派辯証唯物主义的每一句名言所作的极度

---

① 普雷南：《生物学和马克思主义》，第43页，着重点是我加的。——胡克

② Henry Thomas Buckle (1821—1862)，英国历史家。——譯者

③ Hippolyte Adolphe Taine (1828—1893)，法国批評家，哲学家。——譯者

④ Ellsworth Huntington (1876—1947)，英国探險家，作家。——譯者

努力,以及尽力把现代科学上的材料作出說明。其結果是,除开对尽人皆知的科学材料所作的說明,就是最受到曲解的解释和显著的自身不一貫。除了假定一个未决論題以作开始之外,什么也沒有被确立下来。在他的社会学說中,可看出勒維所坚持的是一种断然錯誤的技治主义(technocracy)的历史观。

为怜惜讀者的時間精力計,我将不去討論那些典型的自身不一貫的地方,就象认为观念当其“反映宇宙的实际部分或方面”时就是真的,却又加上人們能使观念成为真的这种看法之类时。也将不討論他的濫用基本的邏輯区别,以便迫使布朗运动<sup>①</sup>納入“对立面的統一”的范型。(“在同一的時間里,靜止和运动,統計上的靜止和原子的运动这两种对立的性质就象一个蚁穴那样在其中統一起来”。仿佛統計上的靜止的对立面不是統計上的运动,而原子的运动的对立面不是原子的靜止!)我們也不去討論他那种对哲学史的誣蔑性誤解了,根据它的說法一切直观的哲学必然都是唯心主义的,英国的經驗主义哲学是和生活脫节的,而辯証唯物主义才是強調理論和实践的連續性的唯一學說。我将只限于說明他基本的本体論原則和他基本的社会学說。

这里就是勒維抛开黑格尔的術語来陈述普遍和客观的辯証規律的方式。

“考慮一种給定的状态或情境S,在其中有某种正在經受强化的性质Q。S所具有的一种內部結構或构成具有这样的一种性质,即Q的强化在其中引起或在其中强化一种結構的改变q。性质q是由这样的事实来認識的,就是它的強化妨害給定状态S的繼續存在。因此在q的一种临界程度上,状态S便因之变成一种新的质态T”(第112页)。

該书通篇都把T认为是“高于”S的东西。

这种辯証規律究竟有什么意义呢?

---

① 按这是英国植物学家 Robert Brown 在 1827 年所发现的一种液体或大气中悬浮物质的微粒永不休止的无规律运动。液体温度愈高,这种运动愈迅速。这是由于悬浮在液体或大气中的微粒的热力运动的分子撞击所引起的。——譯者

首先，在每一种情境 S 之中，有某些性质 (q's) 不經受强化。Q 的强化可以引起某种不妨害 S 繼續存在的內部結構改变的强化。勒維說，q 是由其强化而妨害 S 的事实来認識的。这意思就是：他已用这样一种方式来为 q 下定义，那就是說，这不是有待証实的一种預測，而是在已走向完成的一种过程之后把某种其强化与 Q 有一种函数关系的內部結構的改变孤立出来。凡是其强化不妨害 S 的任何别的內部結構改变，則就其作为一种 q 來說，是都被排除的。而且当勒維又說，在 q 的一种隔界程度上 S 就变成 T 的时候，这不过是 Q 的定义的一种后果。这就是所說的 q 的强化妨害 S 所指的意思。整个的說明便是从后门承认，究竟我們是否把一种情况說成是辯証的，就取决于我們的目标或利益。除非我們选定了我們所感兴趣的那些性质，就沒有什么东西是客观的。除非是我們的利益的单独存在及其滿足得到保証，就沒有什么东西是普遍的。除非相对于我們的价值来看，对于其結果 T 便沒有什么东西是更高的。它既无解释的意义，也沒有启发的意义。在科学的发现依靠科学方法的通常程序和准则而得到完成和檢驗之后，使某种結果适合于这种口头上的框框是可能的。但是它們也同样可能与别的口头上的框框相适合。在描述科学的方法、程序和結果时用勒維的語言并沒有什么明显的好处。而且如我們已經指明的，还有很多的不利之处。

辯証唯物主义有时被推荐给“资产阶级的”科学家們，为的是防止他們在社会科学方面采取一种非科学的见解。但是可惜！辯証唯物主义科学家的社会学說，并不比他們唯心主义同事們的学說更科学些。这可以通过对勒維的“关于社会发展的科学研究”所产生的主要結論作一考察来得到說明。这个結論据說是如上所述的辯証法原則的例証。照他說來，“技术的推动力最后是主要的动因，这种动因一經产生便加强而且也丰富了公共生活的性质。它是同我們論质的轉变一章中的动因 Q 相当的”（第 194 頁）。于是，技术（勒維把它錯誤地与經濟生产方式——即财产所有权关系——等同起来）便是社会发展的主要的起原因作用的因素。它不仅說明了社会的发展，而

且也說明了社会組織的性质,“一个社会的技术水平也决定了它的社会生活的水平”。技术越高,水平也越高。

我們所需要作的一切,就只在于問一問:技术推动力的主要动因是什么,这样就可看出技术远不是一种最后的原因(仿佛科学是关切最后原因似的),它本身倒是受着在这里作为它的效果而出现的社会关系的影响!技术的发现既然是应用科学观念的直接結果,勒維本人的見解就为他所否认的唯心主义历史观大开了方便之门。但是还有比这更大得多的一些困难直接躺在这简单理論的门口。如果技术水平决定文化水平的話,那末现代德国的技术既然比(譬如說)战前德国的水平“高得多”,勒維就該认为现代德国的文化比自由工会和社会主义运动的那个比較地來說的黄金时代为“高”了。而且美国的技术水平既然无可計量地比苏联的水平为高,他认为苏联的文化比較高,那就奇怪了。即使我們承认两种文化的技术水平相同,勒維根据他自己的社会发展的科学理論,要來說明双方文化和政治上的巨大差別也就会完全无所适从。至于說到技术是历史发展的推动力,那么,这要不是社会民主党所宣扬的社会主义一定得在象英国那样有高度发展的技术装备的一些国家中比別处先达到这种受尽咒罵的无稽之談,又是什么呢?马克思写道,远在十九世紀的末叶,英国为实现社会主义在技术上早已成熟了。但是勒維认为,社会主义业已达到的却是俄国!

勒維似乎也模糊地意識到这些困难。为了逃避这些困难,他被迫拿他的社会发展规律来玩反复无常的把戏。結果是极端混乱不堪,你可以在其中付出你的政治賭注,而取得一个党的綱領的紧急需要所要求的任何选择。我們听說,英国“从封建制度到重商主义,再向工业制度”的相继发展,“不单是英国所独有的”。不仅在现代的西欧,甚至在古代希腊也就有这样的例証!希腊在它衰落以前,就曾经历过一个重商主义时期;一种工场制度的形式和一个帝国主义的或殖民主义的时期——虽有这一切,但奴隶制却是它占統治地位的生產方式,而其技术水平則是比較稳定的。他承认:继希腊帝国主义之

后的，不是社会主义而是毁灭。这想必也是不可避免的；就象现代从帝国主义过渡，这次不是过渡到毁灭、而是过渡到胜利的社会主义是不可避免的一样！

勒維用下列的陈述来限制他的社会继承规律：“不变的是它們〔各个阶段〕到来的次序”，而不是它們在其中出现的时期的历时久暂。在发展中有不平衡性，而俄国表明有若干的社会发展阶段可以“通过自觉的集体行动”来加以压缩。在这种情况下，自觉的集体行动不是由技术水平所推动的，因为勒維承认俄国人是在他們作了压缩之后才开始发展他們的技术的。但是压缩只能使一个社会用高速度来通过各个时期；它不可能跳过各个时期。“如果它〔俄国〕成功了（而且现在誰还能怀疑它将终于成功呢？），它便将提供另一例証，說明历史能怎样自觉地加以引导，使它以高速度来通过不自觉的努力須经历許多世代才能通过的那些阶段”。但即使以高速度，俄国是在什么时候渡过金融資本主义的阶段的呢？不仅是自然的各种事实，而且連还活着的历史纪录也都得加以歪曲来納入一种机械的框框。如果世界上其余的国家有技术，而俄国則有世界其余国家仍还没有的那种产生“显著的”文化成果的指導意識的話，那末这怎样能符合技术水平决定文化水平的那个“规律”呢？

很简单。就是把这两者都从“一种更为广闊的、即从整个人类社会的远景的角度”来考虑。照勒維說来，从这种远景的角度来看，这种不平衡性就表现为內部的各种着重点和偏向。但是，这种把远景的角度轉向“作为一个整体来看的社会”是不相干的。勒維把他的两种互不相容的說明加在一起，不过是把各种困难混合起来。資本主义世界有技术，而俄国則有指導意識。勒維論証道，如果我們把这两者一起放在一个远景的角度中加以考虑，我們就能看到在俄国存在着一种社会主义的文化，看到它是为技术所产生出来，并且一定要扩展到世界其余各国的。为什么呢？証据在哪里呢？这不是一种論証，而是一种虔誠的愿望，而且絲毫也不会使勒維摆脱他的技术史观使他陷入的不可克服的矛盾。他自己的前提和可以观察到的那些历史

事实一起所蘊涵的結論，是不能同他的信仰相一致的。

正如民主的口号能給暴政和压迫戴上假面具一样，一种蒙昧主义的哲学也能給自己披上科学术语的外衣。但是在一种情况中也和在另一种情况中一样，只要我們使那些口头的自白和伴随着它們的具体程序一碰头，这种自白的真正意图便被揭露出来了。在哲学或科学上的一种党的路綫，就同在真正的民主或社会主义下的一种党的专政一样，是沒有更多理由来辯护的。正如我們可以接受科学史上最伟大人物的科学发见，而不要他們往往用来解释这些发见的宗教和形而上学偏见一样，我們也可以接受在本章中所討論的那些較小人物的实质性工作，而不要他們那些政治的和“辯証”的狂想曲。

这种新的哲学信仰最使人苦恼的特征，不是它对其信从者的心灵所产生的混乱的作用<sup>①</sup>。这种特征毋宁当在这里去寻找：每当他們在英国和美国表示热情拥护的自由科学研究理想，在对紧紧抓住俄国科学的思想恐怖手段作批判时加以援引的时候，这种哲学信仰对他們批判的正直态度所产生的敗坏性的影响。生而自由的英国人和美国人，他們对于“资产阶級”世界的任何地方违犯学术討論自由和不受拘束的科学研究的作法既口若悬河，却对俄国无比地更为无

---

① 这种混乱有时具有一种十分喜剧性的形式。約·柏·桑·霍耳登在他最近的《科学和日常生活》一书中告訴我們說，“我有了它〔胃炎〕已十五年了，直到我讀了列宁和其他作家的書籍，它們为我指出我們的社會有些什麼毛病并怎样去治疗。从此以后我就毋需泻盐了”。在这里，喜剧性的不是为了治疗霍耳登先生的胃，列宁比泻盐好那种事实的报告——那是沒有理由去否认的。假定他的性情就是这样，那么这就是我們所当預期的事情，它是威廉·詹姆士所說的那种完全的“安全的昂扬心理状态”的一种后果，他那对列宁和斯大林的狂喜般的信仰是和这种心理状态相符合的。喜剧性的是霍耳登先生竟把这一点看作对辯証唯物主义的正确性有什么影响。教会毕竟能提出比任何人为列宁或泻盐作提出的更古老和更好的实质要求，认为宗教信仰对人的胃能发生有利的效果。閱讀和信仰希特勒和墨索里尼甚至有更强的效果；他們就使許多人免除了服蓖麻油的必要，而强制服用这种油往往是讀了而不相信他們的不幸結果。霍耳登先生的药理学論証証明的太多了。



情地迫害异端的和不服从統一的思想家的措施竟保持緘默，那是够糟的了。但当他們公开地掩飾并寬恕俄国的这些作法时，我們又将說些什么呢？在这一点上，必須把有毒的常春藤花冠戴在那位約·柏·桑·霍耳登的头上，他便以英美有时也有科学家因其见解而受苦为理由来掩飾俄国的迫害行为。<sup>①</sup> 他所失察的是：在俄国有組織的、正式批准的，随之而有流放和死刑判決的清洗，和在各民主国家对一种公认的自由法典作插曲式的违犯之間的区别。但一切中最重要的，是他沒有把握住这一事实的意义，即誠实的人們对于他們本国自由科学研究的限制，是同他們对俄国和德国的作法一样大加反对的。当迫害是在辯証唯物主义的庇护下进行的时候，并不比它在以美帝国主义、天主教、希特勒主义或英帝国安全的名义为之辯护的时候就更少迫害的意义。

霍耳登和他的同道們不能認識这些区别，这是他們的哲学的社会影响最糟糕的証据。如果这种哲学只是錯誤的話，它不过构成人类錯誤的历史上另一項的脚注。但是它比錯誤更糟，因为它构成对任何地方科学研究自由的一种有力的威胁。

---

<sup>①</sup> 參閱他在《新政治家与民族》(1940年2月3日)上对喜尔(A. V. Hill)教授的答复。

## 第十一章 社会和历史的辯証法

“辯証法”这一名詞几乎是同实际从事哲学探討的年代同样古老。它就象許多其它古老的标签一样，是一种用以指性质极其不同的、多种多样的概念、活动和情况的称号。很少哲学家曾以与他們任何先辈同样的意义来使用这一名詞。的确，任何哲学家在他的那些著作中一贯地坚持任何一种意义，那是罕有的情况。因此那辯証法究竟是什么，要是不追溯一下从柏拉图到现时所使用的关于它的定义的历史，就象我們不能马上說出那經驗的、那合理性的、那可感觉的、那浪漫主义的以及其它相似的名詞在哲学史上意味着什么一样，也不可能对辯証法有更为适当的看法。对柏拉图、亚里士多德和普罗提諾——他們都使用“辯証法”这一名詞，而都是在不同的意义上使用——來說是真实的东西，对哲学上的其它各个时期來說也是一般的規律。

虽然如此，指出这个名詞各种不同用法的意义的主要类别，以及对問題的種類和迫使哲学家在什么是辯証的和什么不是辯証的之間作出区别的理智上的动机进行研究，仍是可能的。指出伴随着“辯証法”一詞的运用所产生的某些具有特征的錯誤和危險，也是可能的。这种作法的唯一其它选择便是提出我們自己的辯証法理論。我将不这样作。相反的，我将論証为了澄清起见最好让那个名詞沉淪于廢止的古語之中。再进一步，我将試圖指出，这是对思想史上通常被称为辯証法的那些假定和程序型式的任何批判性研究中所能得出的唯一正当的教訓。

辯証法的各种不同的意义，可以归总在辯証法的两种一般概念之下。第一种概念是把辯証法作为無論在自然界、社会或人类中的

存在的变化的一种范型,在这里“或”这一詞并无排它性。第二种是把辯証法作为分析这种变化的一种特殊方法的观点。通常(但不是始終)以为,辯証的分析方法在某种意义上“反映”或“符合于”变化的这种辯証的范型。无论如何,虽然不大重視一貫性,却总是在变化的辯証型式和其它各种型式之間作出一种区别。当辯証法与变化本身混为一談的时候,它就同其它某种被认为是非辯証的、自然的或超自然的因素,比如說不变的形式或范型,明白地对立起来。把辯証法作为方法的概念也有类似的情况。不論是作为分析或发现或二者兼有的一种方法,它总是与其它被称作非辯証的,即形而上学的、科学的、常識等等的方法区别开来。这后一种的区别是有头等重要的意义的。因为维护辯証方法所据的理由就在于:它使我們有导向发现新的真理或更深刻地和更充分地了解我們不能用任何其它方法来接近的旧的真理的能力。

### 第一节 作为存在变化范型的辯証法

在前面有一章<sup>①</sup>中,我已考查过把辯証法假定为适用于自然界的概念。在这一章中,我想就它和历史的及文化的各种部门的关系方面来加以討論。

当辯証法被設想为历史和文化的一种构成原則时,它究竟是什么呢?在这里我們必須再进一步細分为三类的概念。

#### (一) 作为摆动节奏的辯証法

其中的第一类是这样的观点,即认为在各种趋向、势力、制度、思想方式以及倫理道德之間的一种摆动节奏或永远反复的起伏中发见了历史的辯証变化的范型。根据这个观点,一切活动,正由于它的普及和获得胜利,就靠內在必然性的力量而有导致自身的对立面的傾向。協議导向反叛而反叛又导向協議,和平导向战争而战争又导向

---

① 指第九章《辯証法与自然》。——譯者

和平,专制导向民主而民主又导向专制,經驗主义导向理性主义而又倒过来。就我所知的來說,沒有人曾把钟摆的摆动概念了解为对某一先前阶段的真正恢复原状,因为这就意味着初极状态便是終极状态。于是文化或文化的任何方面的历史就会被充分地在一个公式中描述出来,而不必去考虑钟摆摆动弧綫以外的丰富多样的形式。而且,事实上,即使承认各种傾向之間的动摇永远不会把钟摆帶回到原来的同一位置上,整个的周期性观念似乎也不适于說明文化现象的历史性质。它不外是强加于这样一种东西的机械的类比,这种东西所显示的大半是連續、轉变、累进的发展。它的不适于說明,从完成这种摆动的旋律本身所需時間的跨度的武断性也就表现出来。除非涉及某种与其它不一定具有周期性的因素有关系的特殊假設,它的用来指示现在和过去的任何事物之間的各种类似点的用法是盲目的而且是不相干的。要是沒有这样的一种假設,这种类比就很可能分散我們对某一时代历史上的新东西的注意力。在现代的极权主义和古代或中世紀时代的极权主义之間作非批判性的比較,就是一个适当的例子。

然而这种辯証法观点的最严重的缺点在于它的內在必然性的概念。它是在用少数实例来作簡單而冒险的归納法的基础上論述某种周期規律的。于是它就运用这种規律来解释并預測其它的历史事件。这样一来便把一种神秘的理性主义同一种浅薄的經驗主义結合了起来。它漠視这样的事实:在科学研究中对真正周期性或波动的观察,是很少把它作为一种冷酷的事实或最終的所与資料的。它标志着一个問題的开始,而不是一种研究的結束。而且問題通常是要发现周期性的变化怎样同周围环境的中介或背景的其它因素有着函数关系,并为这些因素所决定。在这里并沒有有什么內在的必然性。

## (二) 作为斗争的辯証法

社会和历史上第二种在存在上的辯証法概念是把它与斗争的事实和范型等同起来。根据这种观点,凡是有人类在彼此交际中生活

着的地方，必定要发生不同程度的斗争、冲突和对立。爆发斗争的条件与其所为的目标，以及它的时机——从一种到另一种的辩证法理论都是不相同的。当一贯地坚持这种说法的时候，它是同一切千年至福说的教义所重视的那种社会的和谐与和平可能在人们之间的关系中越来越占上风的天真信念断然相矛盾的。但是很少以一贯的方式来坚持这种观点。为政治的神话打算，斗争的辩证法通常是限于假定某一套对抗性为一切其它对抗性的基础。由于产生这些对抗性的条件消灭，它就预言其它一切对抗性也将消灭。结果如不是社会战争乃是一切社会生活所不可能克服的特征这种先验的信仰，便是披着假科学外衣的千年至福说、即关于在预先注定的日子里，一切人们都将成为兄弟，而没有人来扮演该隐<sup>①</sup>的角色的一种信仰。

这些可能的选择所同样发生的困难在于它们都是广泛地处理“斗争”的。象一切空泛的一元论一样，尽管它们都有启发性，却不可能在科学上得到证实。在字面上，它们是同任何一种已知的状态可以相容的。在经验上，我们所知道的不是“斗争”，而是各种的斗争。这些斗争既不是绝对的，也决非无条件的。那就是说，同一个人既是从事某种特殊斗争的集团中的一员，也可能是从事某种特殊形式的合作或团结的集团中的一员。而且一切特殊的斗争都是偶然的，须看那些如果不是可以更改的至少是可以变化的因素而定。在没有任何明确地规定的关于斗争种别、斗争的普及程度及其相互关系的一览表的情况下，要作有意义的因果分析是十分困难的。思想就是在一种满足于某种人性的传统概念的前科学水平上活动的。社会新达尔文主义的因袭墨守被配上了一种千年至福的乌托邦主义幻想，前者从关于人的生物机体的命题作出关于直到全部时间终结的历史和社会的推论，后者则从某些不合乎社会愿望的历史行为的特点可以被消除的证据，来作出关于将要求人不再成为一种生物机体的未来情况的推论。

---

① 据圣经神话，亚当的长子该隐曾杀害他的弟弟亚伯，转义为叛逆者。——译者

### (三) 作为历史的相互作用的辯証法

辯証法的第三种而且是最普遍的客观所指,是指历史过程中“环境起客观决定作用的特征”和被作为一个积极能动因素来看的人之間的相互作用的范型。在这种观点上最卓越的辯証法問題是人怎样改变他自己,或是人們作为一个阶级來說,怎样由于对变化的社会环境起反作用而改变他們的社会地位。有时涉及的似乎是在一种以因果关系的方式或目的論的方式决定了的制度中起作用的“意志”,把它自己决定的形式表现为一种自由原則的方式,这种方式使制度有了不同,同时也使它自己有了不同。有时涉及的似乎是不論从內在冲动或外在影响所产生的感觉和情感的性质,由于它們所表现的思想 and 活动而轉变的方式。最常见的是:問題在于要考虑这样的事实,即理想或决心虽然是那种本身显然既不是理想也不是决心的东西的一种产物,却仍能改变它們自己的条件。辯証法的唯心主义看法是通过把事物同化于心灵来解决这个困难的;辯証法的唯物主义看法則把心灵解释为适应性行为的一种特殊形式。在上述那两种的解决方式中,由理想所鼓舞的人类活动都在其困难引起行动的原有情境中引进了变化。这种过程的辯証法的要点,被认为是在自我或世界中由人类理想和实践所产生的創造性再决定的要素,以及随之而来的通过事物和制度的支配而引起的人性的改变。

现在严格地考虑,这一切活动的形式及与其相結合的相互作用的問題,落到了个人和社会的心理学范围之内,而且証明这样的事实:上述心理学是一门比較还不发达的学科,它的关键概念是易陷于模糊和爭論的。那种可以被称为个人心理学方面的东西尤其确是如此。那些把他們在产生重大的决定、心理轉变和行动时所經驗到的戏剧性形式下的个人生活問題視作哲学心理学家唯一真正关心的問題的人,在我看来他們煞費苦心地作成的言辞上的解释,只是以一种伪装的方式来对自传上有重要意义的某种問題表达他們自己的关切或偏好而已。他們的新的和引人注意的語汇为所說的事件施了洗礼,

我們才知道这些事件不是象人們所硬說的那樣是一个人的生活中的危急现象，而是在若干人的生活中的危急现象。他們所传达的至多是其极端重要的一种意义。就我所能见到的來說，基尔克郭尔、海德格尔、雅斯贝尔斯和其它一些人的主要見地早已被包括在利希頓伯<sup>①</sup>这样的一句名言之中：表达个人存在的動詞在一切語言中都是不規則的。这句名言虽則以关于語言的最逸出常軌的形而上学理論为根据，却証明了并不惊人的結論，即人的存在方式在某种方式上是同这个世界中的其它事物不同的。

在这种意义上为运用辯証法所提出的決定性問題，既不是社会的、个人的和道德經驗的事实的存在，也不是这些事实是否引起我們注意，而是它們以辯証法的語言对这些事实所作的叙述是否正确，以及这种叙述的正确性是用哪种客观的調查研究技术来确立的。靠着所謂个人的或历史的意識的辯証性质所获致的最重要的結論，就是在研究这种問題时需要放弃科学的經驗方法的原則，更不用說是普通邏輯規則了，（在別的方面是承认它有一种有限的正确性的，）而需要采用思想或理解的新的辯証方法。我們将在后面討論这种辯証方法是什么。但是在对人类自觉行动的现象作叙述性的說明时，是不必要求非科学方式的研究和推理的。假定一切的調查研究行为真的影响着正被研究的个性状态的性质；假定在从事認識的同时，确实就准备好了一些过程使被認識的情况发生轉变；再假定，用另一种所备辯証情况的例証来看，行为已被預见的人类，其行为在某种程度上真的是为这种預见所影响。在所有这些实例中，情况是变得更加复杂了，所观察的材料和結果都是同所要研究的一个問題間接地联系着，要取得可靠的知識也許就更难了。但是一个問題的复杂性是要叫人对现有的分析和研究方法作扩充和改良，尤其是如果这些方法已被証明只适于在各自的領域內解决比較簡單的問題时是这样。这并不

---

① Georg Christoph Lichtenberg (1742—1799)，德国物理学家和启蒙思潮的諷刺作家。——譯者

保証可以一下跳到在两种知識或取得知識的两种根本不同方法之間作出区别。

## 第二节 作为一种了解变化的方法的辯証法

我們现在着手研討那些把辯証法和一种思想方法作为同一物的概念，这种思想方法不仅仅是被設想为一种揭露假設和引出被断定的意义的后果的分析方式，即澄清观念的慎用方法，而且也是作为发现真理的一种有效方法的辯証法。那些以为在自然界或历史上有某种辯証的东西的人断言其真理只能用辯証的方法来揭露：然而有些人虽否认有一种存在上的辯証法，却肯定世界上無論是什么东西都能借助于辯証的方法来得到理解。辯証方法的使用通常是归功于某一种的智力或智能，如被作为与理解力有区别的理性，又如被作为与推理思維有区别的能提綱挈領的神妙洞察力。

这种辯証的方法是什么呢？这里我們仍然只能通过考察自称使用这种方法的人們<sup>①</sup>理智上的进行程序来加以理解。當我們这样作时，我們就发现在自认是辯証法家的人們的著作中不仅有一种而是有几种作法的基本概念或原則。

### （一）作为相互联系的辯証法

辯証方法最重要的范畴之一便是相互联系的原則。这个原則运用到社会研究上，从黑格尔的时代起就导致这样的感觉，觉得某些文化的范型和理想是那么地渗透到一切之中，以致法律、宗教、政治和經濟的領域要是彼此严格地分开，就会使这些領域的結構、問題乃至实际上就是它們的历史本身都成为不可理解的了。它运用到个人行动的分析上，就往往不单是揭露这些行动在其中表现为构成要素的

---

① 我在这里略去了关于马克思的特殊討論，因為我們不管是否把他的发现认作有根据的，我以为都能証明他沒有在其所理解的辯証方法和对历史与文化的科学适用的科学方法之間作任何区别。



物理和生物学的体系，而且也揭露这些行动由之获得其独特意义的一种社会价值的范型。从这种观点看来，一种文化也许不是一种天衣无缝的布匹，但确不止是在偶然配合成的制度的編織物中各种不相关联的个人活动的集合体。不管我們怎样了解那种在社会研究中的“理解”，它始終預先假定一种事物是处于和其他事物的联結、联系或关系之中的。现在，到这个程度为止，一切科学方法的理論都是会这样肯定的，并且不仅仅对社会研究來說，而是对一切的研究來說都是如此。然而在辯証方法中相互联系的范畴所具有的特色，就是它不承认对这原則有什么限制。为此，一切事物都是在一种特定的范型中相互联系的，这种范型我們将在后面指出其性质；而且这点所断言的，不是須依照科学方法逐一来証实的一种启发式原則，而是作为一种确定的教条。<sup>69</sup>根据这种观点來說，某些文化的整体以某种一定的方式同其它的整体发生关系是不够的。所断言的是：一切整体都是以任何整体的各部分彼此发生关系的同样或类似的方式来彼此发生关系的。在任何事件或許多事件的整个領域不可能确立这样一点的地方，不是把这教条加以修改，而是把所談的事件或領域說成是还不完全的、不可理解的、偶然的，并且认为它只是有“較次”等級的“实在性”。

被設想为文化上相互联系原則的辯証方法所能走向极端的程度，可以从斯宾格勒的著作中得到最清楚的例証。在斯宾格勒看来，一种灵魂的类型把象配景的油画、印刷术、信貸制度、远程武器、对位音乐和微分那样一些显然不同的东西形成一体并結合起来；而另一种灵魂的类型則被发现在有机地統一着裸体人象、硬币通貨、城市国家、欧几里得几何学和死人的焚毀。这里我們有了一种走向疯狂的有机論，受着可疑的学識的支持，竟用那种印象主义的整体化原則来代替明白确定的相互联系的形式，結果被迫把任何不合武断的直觉的事物都作为不合定型的、“不真实的”，或作为文化上的偏差而加以排斥。斯宾格勒是这种傾向最好的但决不是唯一的代表。許多正統的辯証唯物主义者都是用同样的方法来从事的，只是他們不是用灵魂

的类型,而代以生产的类型(力);这种生产的类型“归根到底”决定一切在艺术、生物学、物理学、军事上的战争、被服工业和电影上有意义的事物。

## (二) 辯証法和整体論

因此很清楚,辯証方法所运用的相互联系的概念是同总体的概念携手并进的。在許多作家之中,他們所強調的主要正是这个名詞。在这里,就其断言沒有现成的原子事实、而其观察即是对孤立的判断作一种最后的确认來說,它也同样只是指出了科学方法的一切恰当的說明所承认的东西。即使是最严格的分析也以某种空泛地把握到的质的整体或情况来作它的出发点;而一切有意义的观察都包含有一个知識的整体或体系。但是总体在科学上的用法同它在辯証法上的用法所有的区别在于:它通过定出对同一有关类别的一切总体构成部分有效的某种一般的抽象规律,来尽量以最大的精确程度預測某一特殊整体的质料或行为。在另一方面,根据辯証方法的习惯用法來說,在理論上不可能对各个别的总体定出作为工具是正确的规律,而不使这些规律必然地为它們同总体的其它方面有机的相互联系所改变。那就是說,它不单是断言任何一套规律都不可能完全决定一个个别总体的行为的一切特殊方法(任何一个研究科学方法的人都会同意这点),辯証方法是肯定这些规律的意义和正确性本身,必然要为它所适用的具体的总体結構所影响。当然,这是被包含在黑格尔的具体共相說以及他的一切关系都是內在关系的理論之中的。从这些所得出的結論是:不仅科学的知識是不完全的,而且还一定有曲解,不仅抽象概念在某种目的上是不恰当的,而且还是有着錯誤的,并且指出它們如何发生关系的那些规律是不可理解的。

在实际的作法上,那些对文化的各部门运用辯証方法用得似乎最有道理的人,充其量也只是指出文化和历史上的总体比自然科学上的更包罗万象,以及因此自然科学上的规律虽然在更为包罗万象的情况中保持其正确性,仍可能定出社会的规律来正确表明文化和

历史上各总体的特殊性质。但是这并不能証明就应该相信科学方法的理由或邏輯，在其題材是历史的和社会的而不是物质的时候就有所改变。在理論上看，沒有理由可以否认有可能使社会和历史的规律得以还原为更一般的物理规律的特殊表现（即确定了某种一般的物理规律、某种特殊的观察資料，以及支配着对有关一类现象所进行的推論的某种規則，也許就可能推断出生物的或社会的规律）。但是，另一方面，也沒有理由可以断言这些规律必然是可以还原的，除非在一种特殊的专门意义上，这种还原不是适用于那些规律而是适用于如何引进那些概念的方法。这种意义的还原同传统的“还原法”毫无关系。經驗的事实是：社会生活是我們所知总体的包括最广的形式，所看到保持在社会范围以外的生物的和心理的相互作用的某些而不是所有的形式，当其在这种总体以內发现的时候，就引起了改变。然而要研究这一点完成到什么程度，以及用什么特殊的方式来完成，却不需要什么特殊的辯証邏輯来达到在科学上正确的結論。

### （三）辯証法和調查研究

在历史上看，从普罗克鲁到黑格尔的辯証方法的实际技术，在不是作为邏輯分析或用問答来闡明一种见解的技巧的同义語的地方，便在于指出一切的概念、范畴或判断都隐含和它相矛盾的方面，这些矛盾的方面在一起，不是彼此否定，而是邏輯地含有另一种的概念、范畴或判断，它們暂时在其中享有一种有区别的相容性。这就是著名的辯証法的三段式，邏輯思維即由此向“一”或“絕對观念”前进。当然，在邏輯上这整个的过程是經不起看第二眼的。在那些相反、矛盾、对立和它方的概念之間存在着混淆是很明显的。恰恰就象尼古拉斯·丰·庫薩<sup>①</sup>毫不在乎地把 *Coincidentia oppositorum*（对立面的同一）一辞和 *Connexio oppositorum*（对立面的統一）互相交換

---

<sup>①</sup> Nicholas Von Cusa (1401—1464)，德国的紅衣主教，他在当时曾支持世界主教会黜廢教皇之上的說法。——譯者

地使用一样，黑格尔也把矛盾与对立面的統一和同一說成仿佛它們有同样的意义。

撇开伴随着任何死扣辯証方法的企图而来的致命困难不談，我們可以問道：当那些自称用辯証方法的人达到的結論或作出的分析在別的基础上我們就准备认为是正确的时候，我們发现的是什么情况呢？在一切这样的情况下，我以为我們所见到的就是这样：我們从某些含糊的概念和定义开始，而这些概念和定义正着手进行解决一种情况中所感到的某种困难。我們从而发展出作为一种体系而建立起来的一套有条理的含义，由此来这样地叙述某种特定的和类似的情况的结构或行为，使感到的困难或問題得到解决。我們于是发现(1)或者从前提产生某种互不相容的判断，或者是(2)某种特殊的題材在我們体系之外，而在某些方面又似乎是体系內論題的繼續，不可能加以可理解的說明。在前一情况下，我們就回溯到我們的前提并把含糊的地方弄清楚；在后一种情况我們則把我們前提中的名詞重新加以定义，或从取得新材料着眼而增加新前提。这二者都是随着調查研究中的情况而重新定义的邏輯的特例。在各方面都有丰富的例証，例如为了把所謂无理数和虛数包括在內的数的定义的变化；从德謨克利特到现在的原子的定义的变化；为了把单細胞实体包括在內的有机体定义的变化；为了把著作权和善意包括在內的所有权定义的变化等等。

这一类的那些作法是在各方面都熟悉的。它們是科学研究的各个阶段。它們决不是肯定为辯証方法所提出的要求，而是与之背道而馳。因为被称作辯証方法的运动的东西，在这里显然既非普遍的，也非必然的，更不是內在的，象这理論的一切变种所爭論必須是的那样。从辯証法所誤称为矛盾面的东西的邏輯性质在任何情况下决不可能推演出綜合的构成。总是有若干的綜合或超等的体系能构想出来，以便把那些“对立”解决。作成那些特殊的綜合法，总是为了一個問題、一种利益、一种需要，也就是为了满足在概念体系以外的某种事物的迫切要求的。从抽象的方面來說，一切对立都是可以解决

的,但是从具体的方面來說,有什么能阻挠我們承认某些对立也許是不可能調和的呢?的确,除了不能被証实的教条武断地說事物的图式必須有某种潜在的和諧之外,凭什么能說一切困难和問題都必須有单一而决定的解决办法呢?在这里仍然只有对特殊的問題才能給予特殊的答复。

#### (四) 辯証法和命运

辯証方法所預先假定的,不仅是每当应用这方法的时候总有某种总体出现。就这个范围内來說,我們已經看到,这是任何研究方法經某种修改后都承认的。通常所断言的是:辯証方法所考察的整体也就是一种价值整体。而且它的意义也不单是說寻求一个答案就包括承认真理的价值,甚至也不是在于这样的意义:用李凱尔特<sup>①</sup>的話來說,价值提供了“一种历史的核心”,圍繞这个核心能把文化研究和历史的材料組織起来。意思所指的是每个体系都有一种价值座标。不顾这种价值座标,就不能了解体系的发展方向,因此一切的叙述就变成一种非本质的东西的相互关联。这种价值至少是同体系的任何其它特征一样客观的,而且是更为重要的,因为是它,由于某种隐伏的有目标的因果关系,支配着什么是最后能实现的和什么是不能实现的。辯証方法所指出的大抵是:任何体系内部的根据-后果、原因-結果和刺激-反应的关系只有作为手段-目的关系的一部分才能存在。所指的不是普通有目的行动的手段-目的关系,而是在某种宇宙意义上的手段-目的关系。

这样,在黑格尔看来,特殊的情感和利益可以有特殊的原因而导向特殊的人类目的,但是为一种內在必然性所保証的最后結果,却不是完成这些經驗的目的而是完成某种神圣目的——自我的意識或自由。其它的黑格尔主义者之与黑格尔的區別,仅仅是在于这目的的

---

<sup>①</sup> Heinrich Rickert (1863—1936), 德国哲学家、社会学家,新康德主义学派领导人之一。——譯者

性质，他們把这目的的内社会过程全細写出来了。每当在自然科学范围内作出了科学方法和辯証方法之間的一种区别时，后者总是假定証明某种的有机体比別种高、也比別种好(在絕对的意义)，証明自然的过程是这样的：人在这个地球上或在別处出现不是偶然的而是必然的，以及类似的結論。在历史和政治上，每当辯証方法与科学方法有所区别的时候，它总是装备着这样的信念：历史具有某种将不可避免地实现的目标，而暫时的挫折和失败对一个人來說也就是指他自己的最高理想的最后胜利是必不可少的。換句話說，辯証方法所揭示的不是因果关系的范型而是命运的范型。

### 第三节 辯証法中的意义和无意义

在我們所討論的第一类辯証法概念中，即在辯証法从存在上观察的地方，很明显我們所遇到的是关于社会組織和它将采取的历史过程的一套物质的假設。这一切假設所有的困难是：所提出的假設是那么地含糊，以致不管那些事件的結果是什么，都可能对它們承认有某种效力。于是它們所起的作用就有几分象亨利·彭加勒<sup>①</sup>所称“中立假設”的概念，即这样的假定：即使我們从相反的一面出发，也不是必然要改变任何經驗的結果。那些中立假設的性质如果被了解錯誤的話，它們总是危險的，因為它們可以把我們导向使我們的調查研究恰恰停止在它應該真正开始的一点上。

假定我們暫時接受历史按着周期或摆动的旋律而发展的概念。即使同特定的資料相結合起来，我們究竟能从此作出什么样的預測呢？仅仅是这样：不管历史有什么的結果，終將到一个时候，使我們能构想出某种周期性的分类計劃可以作为这原則的例証。但是我們主要的科学兴趣，在于我們能尽量严密地預測明天各种制度的特殊形式。我們要这样作，就必须从下列的一整串假定开始：(1)现在可以使人观察到发生作用的各有关因素，而这些因素始終是很多的；

---

① Henri Poincaré (1854—1912), 法国数学家、物理学家。——譯者

(2)这些因素的比重；以及(3)認識或不知(1)和(2)的历史后果。在历史上摆动旋律的假設使我們不可能作出别的什么預測，只除了在某些不太細密地确定意义的方面，預測未来的文明将与今天的文明有所不同——如果今天有文明的話。

要不然我們暫且看一下作为階級斗争的原則来了解的辯証法。在这里我們就有这样的一种假設：階級既是按照一个集团在生产上所起作用来下定义的，階級斗争便是法律的、政治的、民族的、宗教的以及甚至是哲学的冲突的关键。在它的基础上作出了預測，而这种預測在某种程度上也被証实了。但是我所熟悉的目前的階級斗争的理論，没有一个不是在若干不同的意义中使用“階級”一辞，更不必說“斗争”了，所以对毫无批判精神的人來說，就很容易把几乎任何一种斗争都解释成階級斗争的一种“表现”，甚至在这一个学派的作家們坚持“階級斗争”一詞的唯一的意义，并承认存在着别的种类的斗争这种罕有的情况下，其結論也几乎是不能被檢驗的。关于(1)明天的階級斗争因为今天階級斗争的性质、强度和条件而将具有某一种形式；以及(2)明天民族的和意識形态的冲突因为明天階級斗争的性质、强度和条件而将具有某一种形式的預測，只有当我们发展出階級斗争强度的某种公认的尺度时才能获得科学的确认，才能估計出别种斗争方式所独有的力量，以及这种方式对階級斗争所起的影响。

我們可以用这样的方式来談我們所提出的这一点。辯証法的这种现存的次級类型的一切理論是以一种最初的一元論开始的，它又被迫參照許多不同因素的彼此相互作用的结果来限制这种一元論。于是一元論就被抛弃，而断定精神或生产方式、工业技术，或伟大的人物是历史或社会发展的占統治地位的原因（或最根本的或最重要的原因）。但是沒有方法来“衡量”一般占統治地位的因素，除非这意味着可以証明有許多更多的文化现象取决于某种因素而不是取决于任何别的因素。这是一种关于比較的頻率的命題，并且只有作为对文化的各种依賴性作广泛的統計研究的结果才能确立这样的命題，而这种研究是从来沒有人恰当地作过的。

混乱是由于把社会或历史的占统治地位的因素作为一个整体来谈才产生的，其实只有谈相对于某种要解决的问题或要克服的困难来说某种占统治地位的或最重要的东西才有意义。在健康状态或人类有机体的机能作用中，并没有象这种最重要的因素的东西。但是一经发生疾病，分析就可以指明：为消除疾病起见有机体的某种机能也许比别的更为重要，即某几处的康复比别的更为急切。在社会研究中也就是这样。那些谈论辩证法的人如果要避免同义反复和矛盾，那末他们意思所指的必须是：相对于可以随着不同集团的不同价值而变化的某种问题或感到的困难来说，某种工具的运用是比别的更为有效的。

这就让人提出了辩证法的第三种类型的假设，社会的辩证法就被视为和这假设同一的东西，这就是指客观条件和人类理想、意志、需要以及知识之间的相互作用。严格说起来，我们在这里所用的不是一种要加以发展的假设，而是用一种方便的起组织作用的范畴来对题材加以限定。那就是说，在这种意义上，辩证法意味着我们要把社会和历史题材有差别的合乎范畴的特征看作是以价值为中心的人类活动；意味着不论怎样解释价值，一经我们知道指明价值的那些语词怎样被引进谈论中去，用价值的名词来作的解释在历史和社会的研究中便是合法的但不是非如此不可的；也意味着价值虽然不是离开并无价值的那些环境的客观特征而独立起作用的，人类生活的特性恰恰就在于以造成价值的方式组织成那些物理的和生物的能力的那种方式。

#### 第四节 辩证法和双重“真理”的学说

当我们研讨把辩证法视同一种分析和发现的方法的一套概念时，我们注意到这些概念所代表的是：一种发现在非辩证的科学研究中显示出来的某些特征的特有夸大。这种特有的夸大总是能在历史上有某种无所不包的计划或目的的那种或多或少明确的假定中被探索出来。辩证方法的意向不是在于研究人们在其与世界的具体相互



作用中和人們彼此的相互作用中各种特殊的經驗的評價之間的關係，而是在于发现一种伟大的客观价值或善是怎样在社会和历史的过程中被实现出来的。这是通过信仰来取得不可能用證據来获致的东西的一种手段，这种手段更因以为信仰所乞求的东西就可以被証明为一种科学的結論这种邏輯上錯誤的幻觉而被弄得糊里糊涂。

在信仰持有政治权力的地方，即在这种客观的价值或善为一个政党或一个教会所解释的地方，就指望科学来达成也許能在某种方式上用以論証或据理說明一項政治綱領的結論。在科学的結論似乎同信仰的需要背道而馳的地方，这些結論就連同科学家們一起为一个国家中“科学的布尔什維克化”<sup>①</sup>的口号，并为另一个国家中“科学的亚利安化”的口号所提示的所謂更高方法所“糾正”。我不是想暗示說所有辯証法的提議者都必然尊奉这样粗魯的信仰。但是我的确想說，他們都尊奉某种宇宙的信仰，而且他們在辯証方法和經驗科学的现世方法之間作出区别时被驅入了双重真理說。在实践上，如果認識到在这二者之間有冲突的話，那末一方就服从另一方，即科学的真理就按照更为无所不包的信仰的“真理”的要求而被閹割。

我們用不着相信世界上存在有一种特殊的辯証法原則，才能承认人在社会中的生活是表现人所特有的行为方式的一种生活，而不是一种蚁塚式的，或是碳鏈子或飞驰的电子的生活；人在呼吸空气和

---

① 辯証方法的必要性以及它对一切其它思想方式的优越性是列宁主义一切变种的主要教义。以斯大林、托洛茨基和已故的布哈林为首的三种最重要的列宁主义派別都是同意这一点的。对辯証方法的批判在他們的眼光中便是“小資產階級机会主义”的俱枝証明，而且一貫遵循下去必然导向反革命。既然在每个人眼光中另外两人都是反革命分子，那即使从他們自己的立場看，拒絕辯証法究竟是否反革命的一种必要条件或是充分条件也是很成疑問的。在实际的事实上，当政治立場本身不可能根据他們自己从前的部属看来是合理的东西来辯护的时候，“不辯証的”形容詞便被他們用来作为政治斗争中的一个武器。它是作为支持权威、和增强对那些領袖觉得在政治上需要坚持而在科学上无法支持的学說的信念的一种仪式上的咒語来发生作用的。

斗争之外还从事工作、谈恋爱和祈祷。我们用不着抛弃经验的一面才能发现这一点。我们同样也用不着相信有同科学方法相区别的一种特殊的辩证方法，才能叙述和理解这一点。研究这个问题之所以困难，是因为现象复杂，还因为我们情感上的利害关系是那么强烈地牵涉在其中。但是无论有什么样的困难，总一定不是靠放弃我们在最可靠的知識方面所知道的科学方法的理论基础——探求可以被证实的假说，推断后果，在有控制的条件下的实验，或在不可能作实验的地方谨慎地运用契合和差别的比较方法——而是在科学方法的基本统一下精心地作出特殊的研究方法来加以解决的。的确，这件工作将永远不会完成。的确，始终将有重新确定其意义的某种必要。而且这些就是从辩证方法的自负表示中所能吸取的唯一真理——也许是对形而上学的绝对论者比对科学家更适当地可取的真理。

回顾一下“辩证法”一词使用的悠久历史，我以为从我们的讨论中涌现出一种得到证明的教训，即“辩证法”一词是那么地沾染着模糊的意义，以致不大可能在指望对我们自己和我們所生活的世界获取可靠知識的任何研究中，作为对任何概念或理智行为的一种有用的名称来发生作用。

## 第十二章 階級科學的神話

### 第一節 科學和民族主義

來自德國的一項最近電訊稱，柏林大學一群被統制的數學家曾制定了一個數學雅利安化的綱領。以前德國的哲學家們曾宣稱，在前蘇格拉底的伊奧尼亞哲學中，早已可發見有國家社會主義思想的萌芽。而且自從這項電訊發表的時候以來，若干有影響的德國物理學家就在莊嚴的樞密會議中把“猶太人的物理學”痛斥為同“德國科學”的精神不相容。這項報導繼續指出，在數學的研究工作中，無限性概念所依靠的“德國的直觀”優越於那種與法國人和意大利人相結合的邏輯（原文如此！）；指出數學是一種英雄的科學，在其中把紊亂化為秩序，而這恰恰就是國家社會主義的使命；指出德國的數學依舊是“浮士德式人物”所有，並因此表明“它同新德意志有精神的聯系”。<sup>①</sup>

當發生這些和相同的插曲的時候，很可以回想起來，沒有一個國家對這樣一種無意義有一種壟斷權。在第一次世界大戰期間，比埃爾·杜罕姆<sup>②</sup>這位偉大的科學史家曾出版一本題為《德國科學》的書，他就在書中着重指出在法國和德國的科學之間有很大的區別。然而，與德國數學家現在流行的主張作對比，他聲稱德國數學與眾不同的標志不是“精神”、“常識”或“直覺”，而是呆板的演繹。“堅持極端嚴格的演繹，毫不动摇地把最長而又最複雜的一大串推論演算出來，這便是德國的代數學所表現出來的自己的特色”。

---

① 見《紐約時報》，1934年1月28日。

② Pierre Duhem (1861—1916)，法國物理學家和科學史家。——譯者

科学史家的理智习惯即使在爱国的诽谤攻击中还顽强地自行表现出来,而比埃尔·杜罕姆是足够诚实的,他承认了两点——这两点对他主要的论点都是致命的。第一点是承认对一个民族理智类型所下的那些判断并不是普遍地真的。对德国的数学赋予不同的特征是可能的,这就要看我们所着眼的是高斯<sup>①</sup>和弗利克斯·克莱因<sup>②</sup>的著作,还是华耶斯特拉斯<sup>③</sup>和耿托<sup>④</sup>的著作。第二点就是承认真正的科学从不会带有一种民族性的标志。“那是由于它的缺陷,而且只是由于它的缺陷,科学……才成为这个或那个民族的科学”。

杜罕姆对德国科学的糟蹋还依旧只是一个插曲。纳粹的种族神话则已散布开来并凝固为一种信仰的方式。那些接受官方神话的德国科学家,在他们的声明中谈到科学时,就仿佛他们想把那种为他们称为“科学的”命题提供合理证明的必要性也搁置起来。然而就其成功地解决问题来说,他们就一定不得不完全漠视他们的意识形态的前提。

俄国官方对科学的态度是十分藐视民族主义的解释的。它代之以一种阶级的解释,而这种解释即使在用意上与法西斯的论证有所不同,却重新搬用了它的“逻辑”。它是用一种“科学的”社会主义、“正统的”马克思主义,以及辩证唯物主义的名义来这样做的,而在俄国革命之前,西方权威的社会主义者是从来也没有为这种目的而援引这些的。经过官方的批准,而有时出于官方的命令,那些为俄国文化规定党的路线的人,坚持谈阶级的科学是合法的——而且,甚至为了正确的了解起见这还是必要的。他们斥责“资产阶级的物理学、数学和宇宙论”。他们断言,任何科学内部命题的正确性问题是与一种阶

---

① Karl Friedrich Gauss(1777—1855),德国最大的数学家之一,也是天文学家。——译者

② Felix Klein(1849—1925),德国数学家,哥丁根大学教授。——译者

③ Karl Weierstrass(1815—1897),德国著名数学家,曾发展函数论。——译者

④ Georg Cantor(1845—1918),德国著名数学家。——译者

級的观点分不开的。他們既然认为，无产阶级的阶级利益是在辩证唯物主义的哲学(如他們自己所解释的)中表达出来，他們就以它的名义来提出改革生物学、物理学、数学的綱領。

讀者也許会很奇怪地問，社会的改革究竟同生物学、物理学或数学的改革有什么关系呢？答复是：根据辩证唯物主义者所赞成的关于文化的极权主义观点，一切现有的文化都是这样高度有机的，以致在某一点上发生的一种变化，必然会迟早引起每一点上的变化。一次深刻的經濟危机一定在理論物理学最远的范围有它的影响和相似物；社会和政治的权力从一个到另一个集团的一次改变一定会引起完全沿着文化和科学思想路綫的一次前进。在《科学在十字路口》那本奇怪的书所載柯尔曼(Colman)教授《数理科学中现时的危机及其改造的一般綱要》这篇文章中，就可发现这种见解的一种典型例証。

他說：“数学的地位就同任何科学的地位一样，都是归根到底由生产力、技术和經濟的发展和地位所决定的。經濟既通过对它提出新的問題，为它創造物质基础并供应它的人力(!)而直接影响数学，也通过流行的世界观，即統治阶级的哲学而間接地影响数学。

“这样，如果我們要对付数理科学中现时的危机，我們就必须考虑到资产阶级的自然科学中，尤其是物理学中的危机。然而，本文并不要求全部闡明所提出問題的这个方面，即在数学危机和资产阶级各种科学的总危机之間的联系，以及它同整个资本主义内部整个危机的联系”(着重点是我加的)。

我們对于这种“归根到底”决定数学史的过分簡單的說明，以及我們可以說是使生产力成为一切数学家的真正生父的无产阶级生物学的奇談中所包含的一整套錯誤暫且不談。讓我們首先注意它的論証。經濟的生产方式决定科学和数学的发展；理論科学的巨大的中心問題——因为那就是所謂科学的“危机”所指的全部意义——就象一切关于社会的問題一样，都是阶级斗争的根本問題的表现；而阶级斗争的各种問題所从之取得解决的一般立场便是辩证唯物主义——无产阶级作为一个統治阶级的哲学。因此，科学和数学的各种問題，也

一定都要从辯証唯物主义的立场来取得解决。而且，柯尔曼教授确实沒有使我們感到失望。他清楚地說：“对于数学只有一条出路；在唯物辯証法的基础上作自觉的、有計劃的改造”。

我毫不困难地可以在那些代表各种不同信仰的正統派马克思主义者之中，引証与此类似的許多关于理論科学和政治之間的关系的意见。布哈林、德波林、維特福格耳(Wittvogel)、泰耳海沫(Thalheimer)、阿多拉茨基(Adoratski)、魯达斯(Rudas)、米丁等人——实际上对这个問題除有一些不重要的变化之外都說了同样的話。他們和法西斯一样假定：理論科学对政治不是而且也不可能是中立的；如果他們与法西斯主义者有什么不同的地方，那就是用来监督、統括科学和重新确定科学的方向的政治牌子不同。他們与法西斯主义者相同的假定比他們所想象的區別更重要得多。因为那种假定不仅是錯誤的；它在实践上导致那种文化上的野蛮作风和思想上的恐怖手段。

## 第二节 “階級”科学的意义

认为一种階級的傾向进入自然科学和数理科学之中而为其构成因素这一概念，是由于不能認識某些根本的區別所致。如果我們要对所談論的問題有一明确的概念，就得作出这些區別。

当談到科学的階級性时，有时它的全部意义无非是指这样一种无害的命題，即某些科学的真理或命題是为某些階級所接受，却为別的一些階級所反对，或不那么容易接受的。达尔文的物种原始和进化的学說曾受到教会和保守分子方面的强烈反对，但为全世界的工人階級运动所热情地接受。而对达尔文学說的接受并不是这种学說的科学构成的一部分。任何一种学說为一定的階級所接受是一个社会学上的事实；那个階級从对那种学說的理解或誤解中作出的一种社会的解释也是如此。英国原来反对达尔文主义的某些同样的社会集团，不久以后就为它鼓吹，把它作为他們的社会达尔文主义福音的一部分。这在当时是这样一种学說，它試圖对“变异”、“适应”、“生

存竞争”、“适者生存”等生物学概念赋予社会的内容，以便证明那些掌握权力或财产的人就是最值得保持权力或财产的人。当然，他们——以及现时的某些纳粹党人——只有用最粗鲁的理智上的强暴，才能从生物学的基本原则中强迫作出一种对人类社会和历史的动物学的解释。一项科学理论在社会上的使用和滥用也许是一个阶级的问题；但是把一种阶级的特征推到理论本身上去，那是最为无意义的。不论用证据或是不用证据，都是可以为这种理论作辩护的。

虽然接受一项科学的理论是一种社会学的事实，要是想象这样一种接受必然是一个阶级利益的问题，那就会是一个错误。一项科学理论的传播可能会因为同一种宗教的教义相抵触，或是因为它的首创者的政治观点或种族出身而能被禁止；但是决定这个理论的命运的毕竟是科学家们自己的一致意见。一项科学的理论即使证据好象是对它有利，也有很多的因素阻止它在一定的文化中成为众所接受的通用知识。当爱因斯坦的学说公开出来的时候，它就得为自己打开一条出路，而反对那种习惯势力的自然而然的保守主义，这种保守主义对随着同时性的相对性概念所引起的讨论是抱抗拒态度的。在德国，它曾受到某些人的反对而把它认作犹太人的长老们摧毁北欧人的心灵的阴谋的一部分。在法国，它也曾受到某些学者的反对，把它当作德国文化的另一项目。在俄国，它又曾为辩证唯物主义者斥责为一种反革命的唯心主义的表现。这一切都构成一个有趣的故事，但它对于一项科学理论的性质、结构和真理性的问题都是不相干的。

### 第三节 科学和科学家们的动机

比科学结构及其接受之间的区别更为重要的，是科学结构及其动机之间的区别。我认为，看不到这种的区别便是在那些谈论“阶级真理”和“阶级科学”的人中造成混乱的主要根源。

大家知道得很清楚，很多伟大的科学先驱者都曾经是深富宗教

感情的人。即使对伽利略来说,这也是对的,他不是因为缺乏宗教的虔诚,而是因为沒有遵照它关于宗教上服从的极权概念才为宗教裁判所迫害的。牛頓和波义耳曾写过关于奇迹和其它以神学为主题的书籍,牛頓在《数学原理》(Principia)和《光学》中,实际上就把上帝帶进宇宙的经营中去。上帝不仅創造了这世界机器,把它装配了起来,并使它在宇宙空間中旋轉,他也插手进来防止那些恒星一个落进另一个中去,并矫正各个行星和彗星軌道中的不規則状态。在牛頓之前,哥白尼和刻卜勒关于他們对行星运行的齐一性的信仰也有宗教根据:如果各个行星并未在同等的时间里作同等路綫的运行,它們至少是在同等的时间里扫过同等的区域的。巴斯德认为,上帝不会創造一种有毒的物体而不創造出一种抵挡它的物质。这样的一张单子是可以无限地繼續开列下去的。

就是这一类的例証,为一項錯誤的結論提供了一种正确的前提。因为宗教和哲学的假定无可爭辯地曾影响了很多科学家的研究工作,还因为阶级的价值在某种方式上都包含在所有成体系的宗教和哲学中,便錯誤地把一种阶级性加到那些抱有一种阶级的宗教和哲学的人所发现的知識上去。然而很清楚,牛頓的上帝同牛頓的科学正如爱因斯坦的上帝同他的科学一样,都是没有什么关系的。牛頓的宗教概念是一些 ad hoc(特殊的)假設,它們同他的作品中所包含的那一套命題本身并沒有什么有机的或系統的联系。它們是沒有实验的后果的。它們并不指向那种可能証实或否定它們的証据。因此它們在科学上是沒有效果的。事实上也并沒有任何科学家企图发展这些概念。拉普拉斯后来就能依据牛頓自己的科学原則来論述牛頓体系中的“宇宙不規則状态”。拉普拉斯說,他不需要上帝的假設。但是牛頓也同样沒有这种需要,因为就这种情况的本性說,它并不能起一种科学假設的作用。他引进了关于上帝的那些論点,主要是出于虔敬,但也是为了贏得权利来运用認識自然的“数理方法”,而当时宗教上的基要論著是把这种方法斥之为无神論的。马克思在《神圣家族》一书中,十分恰当地指出,对唯物主义者(即科学家)来说,自然神



論不过是摆脱宗教的一种簡便易行的方法<sup>①</sup>。对个人來說，在很多的情况中，它是某种有更多意义的东西，但它在科学历史上所产生的效果确就是如此。

也許可以与这里所維護的观点相反而論証說，把牛頓的宗教和哲学看作他的科学的組成部分是十分正当的；可以說，仅仅现在把这些东西看作錯誤的或过时的这一事实并不就否定了牛頓的整套信仰被看作科学的权利，正如托勒密的天文学体系或化学上的燃素說现在都被斥为錯誤的这一事实，并不使我們有理由拒絕把它們看作科学史的組成部分一样。这种反对意見沒有抓住主要之点。那些被看作錯誤或不适当而加以摒弃的科学理論和規律，过去在它們历受檢驗的过程中是曾有助于增加我們知識的积累的。或是它們曾有助于以系統的方式把一系列信念和意見結合在一起，不然这些信念和意見就会有杂乱的性质。牛頓的宗教和哲学既不是他的体系的邏輯結構的組成部分，也不蘊涵任何實驗的后果。它們在科学上是无意义的，但在社会上則是富有意义的。

虽然我未曾見到它的有力証据，牛頓的宗教和哲学是由于英国經濟的階級关系的发展上某种变革需要另一种对宇宙和社会秩序的哲学論証而被放弃，那可能是真的。然而，牛頓的科学之被放弃，不是因为階級关系的发展，而是因为科学証据的重大力量轉过来反对了它。这里所包含的區別是起碼的區別，但是根据这种起碼的真理就使階級科学的神話垮台。

巴斯德认为，上帝由于他无限的善，不可能为人类創造一种灾祸而不同时为它造出一种救药。他曾不倦地寻找各种抗毒素，并且把它們都发现了。难道这就使巴斯德的信念成了一种真正有启发性的原則，成了一个指导的假設，成了細菌科学的一部分了嗎？它能被明智地用来（且摹拟辯証唯物主义者的說法）作为自觉地、有計劃地改造

---

<sup>①</sup> 见《马克思恩格斯全集》，德文版，第一部分，第3卷，第306页。〔参阅《马克思恩格斯全集》，第2卷，人民出版社1961年版，第165页。——譯者〕

免疫学的基础嗎？当然不能。只有巴斯德能在事先預知上帝的善是在什么时候，在什么地方和在哪种可以估計的程度上自行表现出来，只有巴斯德能对上帝的慈悲为怀加上决定的指标，他的假設才会是科学的。然而，那些宗教的信徒却不敢把他們的信仰系于这样一个上帝，这上帝的存在，因此还有他的效应。都要服从科学的决定；如果他們这样作的话，他們就不会有什么上帝了。不难指出，现代生机論的隱德萊希，是享有和牛頓及巴斯德的上帝同样“科学的”地位的。

#### 第四节 革命的神話和遺传学

在精密科学中談階級真理，可以很容易地揭露出来，不是无意义就是非常大的錯誤。除非当这种真理成为那些极权主义国家的信仰的时候，它大体上是一种无害的理智混乱现象，除了它的那些受害者之外是沒有人会由此受苦的。在生物学及与之相联系的各门科学领域中，这一类的无意义散布較广，比較难于揭露，而且也更加危险得多，因为那些恶意煽动者能把它加以利用。納粹之把种族概念政治化，就是这方面最明显的例証。辯証唯物主义的官方发言人虽然自称反对这样的利用，当他們把一种无产阶级的生物学（或是无产阶级对生物学的解释）同一种资产阶级的生物学作对比时，同样也是把科学的水搅渾。很明显的是在生物学内部存在着这两种互相冲突的观点，不仅在把同一的生物学真理应用于社会方面，而且在生物学研究工作的理論結構和发展方面都有冲突，这一派的作者們却单单挑出后天获得的性格的遺传問題予以特別的強調。在所謂学說的社会后果的基础上，他們断言后天获得的性格不是遺传的这种看法是资产阶级的；而后天性格是遺传的这种看法是无产阶级的。用这种語气来写成的东西，那簡直是丢脸的。它在这个学派的文献中不是新东西；而且不幸这也不是限于一个国家的作家。

在德意志共和国的最初儿年中，当左翼社会主义运动对被称为资产阶级的科学的俄国普罗崇拜的口号发出共鳴的时候，維特

福格耳所发表的一书中就可以发现一种典型的論述。在描述关于后天获得性格的遗传的两种彼此冲突的学說之后,該书就問道:

“为輿論,即为資本家的报刊,为资产阶级的哲学和現存的私有财产体制所支持的,究竟是哪一种傾向?”

“当然,是恒定說 [Konstanztheorie, 后天获得的特性不是遗传的观点],因为由此可以得出結論,认为环境的一般变革是无意义的,随之又邏輯地可发展为反对无产阶级革命的一种中心論据。

“而且事实上,新孟德尔主义<sup>①</sup>——恒定說的最近形式——在美国得到了最大的发展。这是足够表现它的特征的。另一方面,坎梅拉<sup>②</sup>則因为他的学說对現有财产关系有危害的含义而‘同他的綫繩’一起受到懲罰。他被人以一种最恶毒的方式加以嘲笑和鄙視,而且他的学术研究前程也被断送了。”

首先就事实而論。坎梅拉并未因他的同事們的譏笑就倒下了。他曾在包括美国在內的許多国家中得到人們尊敬的傾听,其后他的著作就在美国出版。然而麻煩的事情是,当別人重复他的試驗的时候,所获的結果却同坎梅拉所称获得的大不相同。而最后当英国变异說的伟大权威贝特森<sup>③</sup>到維也納去检查坎梅拉最近的試驗,而发现其結果是“被捏造出来”的时候,坎梅拉的工作就被认为大成疑問了。当然,这是在維特福格耳的著作写出之后发生的,但它也是辯証唯物主义者所冒的危險的一个雄辯的客观教訓,这些辯証唯物主义者,因为想象自己是站在阶级斗争中“正确的”一方,就认为他們因此在生物学或任何别的科学中也能說出哪些理論是“正确的”或“錯誤的”。

問題的真相是:在后天获得的特性的遗传問題和社会問題之間,

---

① 孟德尔主义是由进行植物杂交实验的奥国生物学家 Gregor Johann Mendel (1822—1884)而得名的生物学派。——譯者

② Paul Kammerer (1880—1926);奥国动物学家,以証实有机体在生活条件变化的影响下所获性格遗传的实验而闻名。——譯者

③ William Bateson (1861—1924),英国在变异說方面被看作权威的生物学家。——譯者

根本没有什么邏輯的联系。民主还是社会主义的問題，或是斯大林主义还是希特勒主义的問題，不取决于生物学，也正好不取决于物理学一样。

如科学的証据所仿佛表明的，假定后天获得的性格不是遗传的，为什么就会由此得出結論說，改变环境以便每一个新的世代能取得新的和合乎社会愿望的性格，那是毫无意义的呢？姑且认为某些个人在某些方面天賦比別人高，并且他們也把这些特性传給了他們的子孙。它同一个寻求为大家提供平等的机会来发展他們特长的民主社会（仅附有一个条件，即一个垄断了任何特殊才能的人不許为了自己的利益，就牺牲社会的利益来利用这种才能）是在什么方式上不相容的呢？再反过來說，后天获得的性格是不遗传的那种信念又是怎样有助于资产阶级的呢？所有明智的马克思主义者需要作的事情，只是指出使资产阶级能够取得权力的各种特殊德性——节俭、貪婪、世俗主义和技术上的合理主义（以及，在个人的情况，还有偶然性）的历史結合——恰恰就是促成最迅速地积累資本的那些品质；指出资本主义經濟中日后的变革則把其它的“德性”推到了前面，如鋪张浪費代替了节俭；并指出我們这个时代的需要和民主社会主义的目标都需要发展行为和品性的新的理想。一切价值的社会内容，一切所謂“直觉的或本能的”傾向的特殊社会表现都是后天获得的。証明它不是在血流中传递的这种証据，与其說是从生物学中得来，毋宁說是从历史和社会学的調查研究中得来的。

对于很多的社会学家，以及几乎是所有的辯証唯物主义者，說他們从来也沒有对生物学上关于后天获得的性格問題的論爭抓住确切的爭論之点，那不会是夸张的。他們臆断說，如果后天获得的特性的遗传被否认的話，那么在人身上就不可能发展出具有遗传性质的新的生物特性了。但这是——一种 non sequitur（不能从前提推出結論的）。在新拉马克主义者和新孟德尔主义者之間所爭論的真正問題，是在于体质(somaplasma)的变化是否影响种质(germplasm)。沒有人否认种质的变化是遗传的，或是否认这些变化能被直接引起（例如

在植物和动物中用X光綫和化学药品注射来引起)。生物学也許有一天能表明,人的种质是同突变的自然过程以及一种非致命的后天获得的新特性不同,而可以被直接影响的。今天它仅仅是否认,任何为机体后天获得的身体特征在种质中引起了变化。

科学家們所有的各种动机,就其不是为好奇心和专业的兴趣所推动的來說,今天与其是宗教的,倒毋宁主要是社会的和政治的,而且今天也一如既往,由于他們对資助其工作的人們的依賴,可能就使他們对研究結果所作的哲学和社会的解释蒙上一层色采这一事实并不能使上述的任何区别失效。諸如确立了上帝、自由和永生,或是作出爱就是一切的結論,或是认为只有恢复自由的經濟企业才能挽救民主,这些对物理学所作的哲学解释,都是哲学的一部分而不是物理学的一部分。它們构成一个完全不同的情节。在物理学的哲学解释具有对科学的影响的地方,例如不同的空間和時間的学說,也不可能某一批科学資料的不同哲学解释和互相冲突的阶级利益之間得出可理解的相互关系。在說明物种的进化时,达尔文可能曾着重“竞争”和“生存斗争”,而克魯泡特金則強調了“互助”。他們的社会环境和政治上同情什么,对于他們之強調这一个而不強調另一个的假設,可能是也可能不是要負責的。这是心理学家或社会学家要研究的一个問題。如果他发现了答案的話,这些答案也都不会是阶级的真理。但是就达尔文或克魯泡特金的那些假設被归入生物科学中去的一点而論,它們在心理和社会方面的被引申出来的东西都是不相干的。辯証唯物主义者对阶级科学的主題所作全部的探討,其失敗就是由于不了解我們如果沒有某种可以証实的关于中肯(relevance)的概念,就不可能接近科学方法。

## 第五节 科学——真實的和自由的科学

一个明智的社会主义者如果在談到科学的阶级性时,要避免无意义或犯严重的錯誤,只有一条可能的途径。他可以試圖指出,目前的阶级社会使得科学家們在一切方面追求客观的、国际的和无阶级

的真理是很困难的。他可以向科学家提出他的論据，以确立一个阶级社会在其中歪曲他的科学活动的方式，以及一个无阶级的社会在其中会解放他的科学活动的方式。他可以有保証地断言：这种科学活动的解放，将会通过消除关门现象、重复、經濟上的野心和妨碍今天自由研究工作的人为束縛而得到完成。不仅是这样，他还可以許諾科学和科学家将会在一个社会主义社会的組織与計劃中起主导的而非支配的作用。許多科学研究工作的方向和很多型式的被考虑的問題，将必然会反映出人类的需要，就象在較小程度上即使現在它們也已在反映着那样。

但是——而且如果科学家和一切其他的工作者一样，不是要发觉自己仅仅是一个极权主义国家的生产手段的話，这便是具有决定性的——他的科学理論必須不受一个党、种族或国家的哲学所支配。再进一步看，而且这也是同样重要的，不管科学怎样密切地同一个計劃的社会的技術需要結合在一起，科学家們必須被允許并鼓励自由地選擇他們自己的領域和自己的問題。他們同国家計劃局的联系必須是自愿的。必須为那种也許能被称为毫无社会目的地研究事物和人的各种方式的工作，不是勉强地而是欣然地提供准备。那就是說，必須把准許艺术家們遵从其自己創造性的傾向和个人爱好的同样的自由扩展到科学家，当然也要服从科学方法的那种严格的而基本上非权威性的紀律。因为发现各种事物、查明各种理由、把握各种关系和含义的經驗，恰恰是和別种美学的經驗同样使人激动，同样是内在地值得向往的。完全死抓住那些直接的实践的需要，有时就不可能不对这些需要本身产生相反的效果。很多人类的幸福都是从自由發揮理智和任意作实验而产生的。但是这种活动，即使得不到物质幸福，它本身，也就是一种人类的幸福。

虽然科学研究有它审美的方面，科学的結果总是和艺术的结果不同的，其区别不仅在于它的陈述对一切阶级和一切民族都是不变而且正确的，而且还在于这些陈述如果是真的，就将对所有的个人都是真的。

科学的起源和結果，它的繼續存在，以及它的技术的应用，都不是随任何特殊的社会形式为轉移的。尽管如此，仍然只有一个民主的社会中，科学的性情才能对社会政策和社会价值的那些問題发生影响。为什么是这样，当我们考虑民主生活方式的理想的时候便会明白了。

## 信 条





## 第十三章 民主的生活方式

在现代世界的那些独裁者——希特勒、斯大林和墨索里尼——的辯护論中，倒无意地对作为一种社会生活的理想的民主作了最大的頌贊。因为他们全都用最尖声叫喊的語調坚持他們所支配的制度，不管其外表如何，实际上是“更高意义的”民主。举例來說，墨索里尼在1937年9月于柏林所作的一篇公开演讲中就宣称，“在世界上今天存在的最伟大而最健全的民主国家就是意大利和德国”；而斯大林，在历史上最恶劣的血腥清洗之后，就把以他名字命名的宪法——一部公开规定由少数共产党支配一切社会-政治制度（在第126节中）的宪法——頌扬为全部历史上最民主的。而这里在美国，由于形形色色的独裁制度的外交政策的需要，这些独裁制的党徒們就把他們的鉄和血的綱領掩蔽在美国的旗帜之下，并大玩弄其詞藻，而把自己装扮成美国民主的保卫者。这样，弗里茨·庫恩(Fritz Kuhn)先生在一封致《紐約时报》的信中(1938年7月20日)就談到那些美国人是“因为他们对忠誠于美国制度的信心”才成为德意志联盟(納粹)的一員的。美国共产党則假定美国人大概都既不念书又沒有記憶力的，甚至更加大吹大擂地声明它对美国的民主簡直爱得要死。这两种声明都只是各自反映了德国和俄国外交政策的需要。

民主的最大敌人也竟觉得不得不盡感性地口头表示忠于民主，这正是一个雄辯的标志，表明民主的理想对现代心灵來說本来就是觉得有道理的，而且是有普遍的号召力的。但民主的敌人們显得相当成功地竟敢于来夸耀其在实践中如此蛮橫地背叛的那些原則，也同样是一种雄辯的标志，表明这些原則是含糊不清的。不明确的一种同意只是掩盖分歧，不是解决分歧。它迟早会产生混乱，而混乱又

产生疑忌。最后就养成一种刻骨的仇恨，只是三心二意地要摧毀敌人，以致对于真正的分歧倒变得盲目了。

因此，民主概念的分析不仅仅是学院派的一个理論問題。一个說他信仰民主的普通人也必須明确地了解他那是什么意思。不然的話，使人們发生分歧的真正問題就会在蠱惑人心的煽动家巧妙地用以掩盖其真正意图的那种充滿感情的詞藻的波浪起伏中被淹沒。有这样一种作为詞的伦理学的东西。而且在我們政治詞汇中，沒有比“民主”一詞更需要来加以正确的分析和审慎的应用的了。

任何人都可以把一个詞用作任何观念的一种标志，只要他把他所指的意義弄得充分明确。举例來說，如果一个人說，“所謂民主，我所指的意思是一个政府，它的統治者的名字是以D开头的”，我們就可以对他这种奇特的定义一笑置之而把它放过。如果他总是对这名詞所了解的意義附加一种放在括弧內的解釋的話，我們也不必对他的用法作什么爭論。然而，如果他不明确地指出在他看来这个名詞具有何种特殊的意義，而把它引进政治討論中去的話，我們就有一切科学和道德的权利加以反对。因为在某一类的詞已經在使用的地方，把它們作为新的意義的标志来使用，而不去好比說发表一項明确的公报，那就犯了一种伪造的罪。总是能为新的意義发现新的言詞的标志的。

民主是这样的一个名詞，它已慣常地同某些历史上的实践和文化史上的某些著作有联系。不要从独断的名称上的定义入手，而毋宁对西欧的民主从其希腊城邦(奴隶国家)的起源到现在的成长过程来加以描述并作批判的評價是比較好的。但是这只有在 一篇有系統的專題論文中才能来試圖这样作。

第三种可能的办法——我們將在这里遵照进行的一种办法——是从一种在形式上可以为大多数把民主和其它的政治組織形式区别开来的人所接受，并且至少同美国传统习惯用法相一致的定义入手。因此我們將指出，就有关目前其它社会制度的結構方面來說，它有什么含义，它交給我們的是哪些解决分歧的技术，以及它預先假定了哪

些基本的伦理价值。以这种方式，我們將把一种分析的处理法和“当代的、历史的”处理法的好处結合起来。

### 第一节 定义的检查

一个民主的社会是政府依靠被統治者自由地表示同意的一种社会。在这一初步的定义中，每一个名詞都帶有某种的歧义。最少歧义的，是“被統治者”一詞。所謂“被統治者”，就是指那些参与社会共同体的成年成員以及他們的家属，他們的生活方式都是受着政府的作为或不作为的影响。所謂“政府”，主要是指制定法律 and 政策的立法机构、行政机构和司法机构，它們的各种活动支配着社会的生活。因此，政府首先就是一个政治概念；但在某些情况中它可以指政策影响着許許多多个人生活的社会和經濟組織。說政府依靠被統治者的“同意”，是意味着在某种规定的期間內，它的各項政策都要服从被統治者的批准或不批准。所謂被統治者“自由地表示”同意，是意味着不用直接或間接的强制，来影响被統治者表明他們的批准或不批准。一个“依靠”被統治者自由地表示同意的政府，是一个在事实上遵从这种批准或不批准的表示的政府。

这个定义的一个直接結論可能就是在世界的任何地方都沒有完全的民主。这并不阻止我們明智地使用这一名詞并作出比較的评价，就同沒有一个人十全十美地健康这一事实，并不阻止我們把“健康”这一概念，作为医学的理論和实践上的基本概念一样。沒有絕對肥胖的人，但是我們可以很容易說出一个人是不是比另一个人較為肥胖。只要我們的定义能使我们把现有的各种社会共同体安排成一系列較大或較小的民主的次序，我們的定义便是适当的。

如果一个民主的政府依靠被統治者自由地表示同意，那末在制度的安排——不論是政治的还是非政治的——显然妨碍公众同意的表示或履行的地方它就不可能出现。为了能够說出同意在什么时候不是自由的，我們用不着去解决任何关于自由性质的形而上学的問題。在刺刀尖下举行的一种公民投票或选举，或只能投“贊成”票，或

不准有反对派候选人的投票或选举，显然就说明不是自由地表示同意的。这些只是对民主理想最粗暴的侵犯，但是它们已足可以使意大利、俄国和德国现时的制度自吹是民主的说法听起来简直令人肉麻。

有一些比较不显著而同样有效的方式来强制地影响同意的表示。例如剥夺被统治者的工作或生活手段的一种威胁，如果为有权这样干的一个集团所作出的话，那就会挖了民主的墙脚，即使民主的名义还保留下来也是一样。事实上，一切公开形式的经济压迫，既然它是直接为个人所体验到的，而且因为他的生活的其它许多方面都依靠着经济上的安全，这就是对民主的一种公开挑战。凡是政治的民主形式在一个经济控制不服从政治控制，社会中发挥作用的地方，就存在着对民主的经常的威胁。因为在这样的社会里，便存在有这样的可能，即经济的压力能强烈地影响着同意的表示。在它不能影响同意的表示的地方，就能对其执行加以破坏或阻止。在许多人生计所必需的社会生产工具为少数人私有的现代社会中，这特别是真实的。在经济权力的差别是那么大，以致一个集团可以用非政治手段来决定另一个集团祸福的地方，一种政治的民主就不可能发挥适当的功能。因此，真正的政治民主必须包含着被统治者有通过他们的代表来控制经济政策的权利。在这个意义上，也许可以说，在沒有经济民主——将在后面加以解释的一个辞语——的地方，就不可能有真正的和普遍的政治民主。政治民主所必需的经济控制的确切程度将随着变化的情况而有不同。很明显，现代的经济组织今天在社会生活中起着这样的一种统治作用，以致不能控制经济政策就不可能实现政治民主。

“自由地表示同意”的进一步的结论是不要有教育方面的垄断，这里教育包括一切文化传播的媒介，尤其包括报刊在内。对一种民主制来说，多数原则是很重要的，而大多数人如果不能接近消息的来源，如果只能读到官方的解释，如果在课堂、讲台和无线电厂播中只能听到一种的声音——总之，如果一切批判性的反对意见都被打上叛逆的烙印而为异端的审判、为集中营的思想改造和行刑队所根除

的話，他們的表示同意就不是自由的。当个人的心灵被有意地束縛于愚昧无知的时候，就同他的双手被绳索捆綁的时候一样，沒有行动的自由。现代人对书刊的依賴更比历史上从前的人为大，这就使得公众发表批判性的不同意见的权利愈加需要，如果公众的同意要成为自由的話。不多几年以前，这也許已是一种老生常談。今天那些辯护論者却已把真理弄得那么糊涂，以致必須強調重新肯定这一真理。

## 第二节 民主的积极条件

到目前为止，我們所考察的是民主非此不能存在的那些条件。但是一种民主的有效行使却要求有若干其它的条件存在。其中首要的是：被統治者积极参与政府的工作过程。

所謂积极参与，意思不是指企图去做官員們的特殊工作，而是指对各項公共政策作自由的討論和商議，并在执行通过民主程序所达成的各項委托时进行自愿的合作。在被統治者觉得他們对政府无关重要的地方，結果就产生漠不关心的情緒。而政治上的漠不关心就可以被称作民主的枯萎。穆勒說得好，“感情的滋养料是行动……让一个人对他的国家无事可做，他就将对国家毫不关心”。

然而，国家或社会永远也不是一个同质的整体。那里也許有共同的利益，但对共同利益的概念却永远不会是共同一致的。在这个世界上也从来不会一切的利益事实上是共同一致的。如果这些利益都是共同一致的話，那末政府便会仅仅是一种行政的枝节問題了。始終会发现有利益的多样性，那就必須使任何一种利益都不会被排除不得表达其各种要求，縱使这些要求在民主的評議过程中也許会取得妥协或是被拒絕。群众参与政府工作过程在历史上唯一的其他代替办法，就是古代巧妙的和不确定的“面包和马戏”的技术。现代的面包搽上了人造奶油而现代的马戏是电影的马戏，那也沒有基本的区别。这样一种技术隱蔽着差异和麻煩的中心；而参与和协商的方法則把它們揭露出来，形成新的社会需要，并提出处理这些問題的手段。最明智的政策，在民众的漠不关心或敌意面前也是不可能成功的。即

便是那些认为必须由职业上明智的人们或专家们来实行统治的人，要是排斥他们所统治的人们的意见，也得冒自己复灭的危险。

民主有效地行使的另一个要求，就是在危急的情势中具有可以通过授予的职权来迅速行动的机构。构成一种危急情势的是什么，而适于应付局势的最好的又是哪一种特殊的行政机构，是不可能事先加以解决的。但是很明显，在自由地授予当局以特定的职能时，只要规定在某种确定的时间内须对唯一有特权来更新或废止授予职权的被统治者作出报告，便不是与民主不相容的。

今天民主的存在本身取决于它有无为保卫自己而坚决行动的能力。为反抗极权主义的外来敌人而作有效的自卫，是可能要求有非常而特殊的调节和控制措施的。有些人担心，这就是走向极权主义的道路。它可能是的，但是另一条道路就一定是极权主义。只要民主社会还受到各极权主义国家的威胁，它们就必须公开地并在讨论之后作出规定，来对负责的个人授予在一次危机中着手技术上自卫的职权。

至于这样的授权也许会发生滥用的情况，那是不用说的。甚至还可以承认，防止这种篡夺的危险是没有绝对的保证的。但是除非有时冒这些危险，民主政府可能就会被那些由于急促而等不到冗长的辩论结束就发作的祸患所摧毁。在发生水灾和瘟疫的情况中，常识就认识到这一点。水灾和瘟疫有其社会的类似物。但是不论发生哪一种的危机，都须由被统治者或其委托的代表来对一种危机作出承认；权力的授予必须用民主方法来更新；而且被统治者要不破坏他们的民主就不可能宣布危机永久存在。

有时为保存民主要求授予广大的职权这一事实，以及拥有这种的职权可以使它的掌握者腐化这一事实，加强了民主的另一个积极的要求。为了解这一种的要求起见，我们必须注意到掌握权力的心理影响，并注意到它的历史见证指明许多民主的组织迟早都变成少数集团的工具，这些少数集团把它们自己的特殊利益同作为整体的组织的利益等同起来，用欺詐、神話和暴力来保持权力。就字面来

讲,阿克頓爵士<sup>①</sup>关于“权力总是使人敗坏而绝对的权力則绝对地使人敗坏”的名言是一种夸大。但是在其中有足够的道理使我們在授予个人或集团以即使是暂时的大权的时候有所躊躇。同样,罗柏特·米凱耳斯的《寡头政治的铁則》——根据这个铁則,民主党人也許会胜利,但民主政治則永远不会胜利——則越出了他所搜集的資料。但是沒有人能够閱讀他有力的实例研究和为其他作家如帕累托、马查甲斯基(Machajski)和諾马德所提出的資料,而不体会到米凱耳斯的归納看来是多么有道理。而且当我們对此再加上亲眼目睹的俄国革命——这次革命开头自称是一种工人的民主,被发展成共产党对无产阶级的专政,而最后則出以一种奸党的血腥統治形式,它在几年內堆积的尸首比罗马皇帝們在許多世紀中迫害的基督徒更多——的变质的时候,就以令人恶心的力量使人深切体会到了这个教訓。

这个教訓是:一种可行的民主的积极要求是明智地不信任它的领导,对一切扩大权力的要求抱頑强而非盲目的怀疑态度,并在教育和社会生活的一切方面着重批判的方法。这种怀疑态度就象别的警惕形式一样,看来是往往可以使深信自己的善意的領袖們激怒的。然而这种怀疑不是针对他們的意图,而是针对他們权力的客观后果的。什么地方把怀疑代之以无批判的热情,以及我們复杂的社会使之成为可能的多方面的神化,就为独裁制准备了情感的肥沃土壤。柏拉图在他的《理想国》一书第八卷中对政治衰亡的周期循环所作的分析,其最有說服力的方面就是从一种英雄崇拜的民主过渡到专制的暴虐統治这一点。

民主的另外一个积极要求,我們已經指出是經濟的民主。所謂經濟的民主,就意味着由作为生产者和消費者組織起来的社会权力来决定經濟发展目标的基本問題。这种經濟的民主須以某种形式的社会所有制和計劃作为前提;但是究竟是不是要把經濟組成单独的或若干的单位,是不是要高度集中,那都是些实验的問題。决定这些

<sup>①</sup> John Emerich Edward Dalberg Acton (1834—1902), 英国历史学家。——譯者



問題的有两种标准。一个标准是一种經濟組織或所有制的特定形式使有可能为最大多数造成富裕的貨品和劳务的程度，要是沒有这一点，形式上的政治民主如不在实际上发生危險，也必然使它的功用受到限制。另一个标准是一种經濟組織的特定形式对上述的民主程序的那些条件加以保存和增强的程度。

某种的經濟計劃可以給人一种監獄中的安全——被監禁的人們在其中以自由来换取那一类的食物、衣着和住所。但是任何一种型式的計劃社会，要是不为最自由的批判、差异、創造的个性、趣味上的寬容准备条件，就从来也不可能保証真正的安全。在这样的一种社会中，“安全”的条件是接受官僚主义的專断命令为生活的規律。無論在哪里，奖励促进的工具要是为一个非民主国家所社会化，便显然地是这样的。当斯大林告訴我們，“无产階級專政实质上就是〔共产〕党的專政”的时候，他就告訴我們，俄国的工人只有在接受这种党的專政的条件下才能买到这种成問題的安全<sup>①</sup>。

因此，我們分析的結果是：正如政治民主沒有某种形式的經濟民主就不完全一样，沒有政治民主也就不可能有真正的經濟民主。有些人可以称这为社会主义。但是它当然既不是希特勒的、也不是斯大林的“社会主义”。不管那些惊惶失措的托利党人如何害怕，它也不是罗斯福的“社会主义”。

### 第三节 反对民主的論据

如果我們不考查一下过去和现在某些杰出的思想家所提出的那

<sup>①</sup> 引語出自斯大林的一篇演講。对照一下他的《列宁主义》一书，紐約1928年版，第33页。从共产国际的《提綱和決議》中可以看出，很明显党的專政不是一个特殊地适用于俄国的原則，而是列宁主义（不是马克思主义）理論的不可缺少的部分。就美国的变种來說，再对照一下威廉·福斯特（William Z. Foster）的《走向苏維埃美国》一书的下列一段：“在〔无产階級〕專政之下，一切資本主义的政党——共和党、民主党、进步党、社会党〔原文如此！〕——都将被消灭，只有共产党作为劳苦群众的党发挥作用（第275页）。然而共产党对美国公众和它自己党员的理智慧这样深刻地藐視，以至它公然宣布它自己是杰斐逊传统的繼承人！”

些对民主的主要反对意见，我們的討論便会是不完全的。这些反对意见大都是实践上和理論上两种基本論据的变种。

从柏拉图时代以来，实践上的論据着重在指出民主在实际行使中的一些缺点。它对于各种民主张惶失措的无效率，在制定各种政策时所受蠢惑宣传和偏见的影响，以及某些政治机构的运用实际上把选择社会統治者的权力交于少数人之手，草拟出一項詳尽的告发状，而且从这种对那些民主制度确实在实际上行使的方式所作的大体上正确的說明，就得出結論說民主政治必須废弃而代之以另一种办法。

这种說明也許能被承认而并不証明其結論就是正确的。因为除非我們知道那另一办法的确切性质和它在实践上是怎样实现的，我們总可以正当地答复說，民主政治各种弊端的救治办法是实行更好的民主。这并不是一个警句。因为实行更好的民主，就意味着把已概略說明的那些条件和要求实现出来——或至少要为它們而斗争。

那末对于具有其一切缺点的民主政治，究竟有哪些其它的可取办法呢？所有其它的可取办法，对之一加分析就表明是包含某种仁慈的专制形式——不論是一种个人的、阶级的或党的专制。而对于任何一种仁慈专制的致命的反对意见——撇开那种具有不同利益的人就对仁慈指的是什么抱有不同的观念这一事实不談——是在于沒有人知道这种专制将保持仁慈多久，甚至专制君主自己也不知道。我們可以从醉酒的菲力普求助于清醒的菲力普，但是誰去使菲力普保持清醒呢？

但历史上所記載的一个专制君主的仁慈行为，却没有一桩能同恶毒行为的记录相匹敌。因为一个独裁者每宽赦一个有罪的人，同时就有千万个无辜的人为他所处决。理想的仁慈专制只是一种想象的虚构；而且甚至作为一种理想來說，它也不比理想的民主給人更多的希望。再进一步說，把仁慈专制的理想形式来同民主在实际上的实践作比較也是錯誤的。如果我們明智地比較一下双方不論在古代或现代世界中的实践，民主的爱好者是沒有必要为它的結果担忧的。

第二种反对民主論据的型式——理論的型式——其实是为第一

种型式所預先假定的。它认为政府的最后目的既是人类的福利，只有那些具有最好知識和最高智慧的人，才有資格来从事发现人类福利的本性这一困难的工作。政府的问题既然大部分都是要求具有知識和智慧行政問題，而且一种有效的民主既然須先假定大多数人都拥有知識和智慧，而这即使那些民主的爱好者也必须承认是少有的情况，因此民主必須被抛弃。柏拉图把論据的核心放在一个隱喻之中：誰会在动身作一次危险的航行时建議我們应当选举船舶的领航員呢？可是国家船舶的领航員所負的任务比这无限地更困难，而这船舶的航綫也更加危险得多。因此，要来选举他究竟有什么道理或理由呢？或是如柏拉图在政治哲学方面的一个直系的后代桑塔亚那所說的，“是知識、而且只有知識才能以神圣的权利来統治”。

本书篇幅仅允許对这个論据的唯一弱点作一簡略的說明。对事实的知識來說也許有专家，对政策的明智來說却没有专家。最終的福利須先假定有一种“最終的善”。但是要哲学家們召集一次枢密會議来确定最終的善的性质，就没有什么比这更类似那巴別塔<sup>①</sup>的东西了。政策的明智取决于對我們利益的認識。的确，有些人對他們的自己的利益是什么是不清楚的。但是別的人們要自称知道他們“真正的”利益是什么，或应有什么利益，那就太放肆了。父母对付孩子們，有时断定他們對孩子們的真正利益是什么比孩子自己知道得更清楚，那也許是有理可說的；可是任何統治者声称他對被統治者的真正利益是什么比被統治者自己知道得更清楚，而以此来为自己废止民主的监督作辯护，这就无异告訴被統治者說，他們并不比孩子們更負責任。統治者在压迫他們之外，还侮辱他們，因为他把他們的童年看成是永久的。我們把独裁政府說成是实行父权的政府，那不是偶然的。然而在实行父权的政府中，它具有的权威比慈愛更多。实行父权的統治者往往把他的政治上的孩子們当做豚鼠，他可以拿他

---

① 按 Tower of Babel 是指聖經創世紀中所描述的欲建而未建成的通天塔，意指不能實現的空想。——譯者